KEMENTERIAN AGAMA RI
TAHUN 2025

TRILOGI KERUKUNAN

Membumikan Moderasi Beragama, Eko-Teologi, dan Kurikulum Berbasis Cinta

Kata Sambutan
Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
(Menteri Agama Republik Indonesia)

Kata Pengantar
Prof. Dr. H. Muhammad Ali Ramdhani, STP., MT
(Kepala BMBPSDM Kementerian Agama Republik Indonesia)

KEMENTERIAN AGAMA
REPUBLIK INDONESIA

MILIK KEMENTERIAN AGAMA
TIDAK DIPERJUALBELIKAN

TRILOGI KERUKUNAN

Membumikan Moderasi Beragama, Eko-Teologi, dan Kurikulum Berbasis Cinta

KEMENTERIAN AGAMA RI
TAHUN 2025

Trilogi Kerukunan: Membumikan Moderasi Beragama, Eko Teologi, dan Kurikulum Berbasis Cinta

Hak Cipta dilindungi oleh Undang-Undang.
All rights reserved
……..
Cetakan I, September 2025
ISBN: 978-602-293-278-9

Pengarah
Prof. Dr. Muhammad Ali Ramdhani, S.TP., M.T | Prof. Dr. Ahmad Zainul Hamdi, M.Ag.

Penyunting
Dr. Rizky Riyadu Taufiq, S.Th.I., M.A.

Tim Penulis
Hatim Gazali, M.A | Abd. Malik, M.A | Dr. Muhammad Khoirul Anwar, M.Ag | Haris Fatwa, M.A | Haris Burhani, M.A | Ridwan Bustaman, M.Hum | Agus Mulyono, S.Sos | Ali Iqbal, S.S

Desain Cover: Luki Budiawan

Layout: Nur Rochmah

Diterbitkan oleh:
Kementerian Agama RI

Dikeluarkan oleh:
Badan Moderasi Beragama dan Pengembangan Sumber Daya Manusia
Kementerian Agama RI
Jalan MH Thamrin No. 6 Jakarta 10340 Telp. 021 3920425

Kata Sambutan

Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
[Menteri Agama Republik Indonesia]

Segala puji bagi Allah Swt., Tuhan semesta alam, yang telah menganugerahkan akal, hati, dan wahyu sebagai pedoman hidup manusia agar mampu menjalani kehidupan dengan penuh keberkahan. Shalawat serta salam semoga tercurah kepada junjungan kita Nabi Muhammad Saw., yang telah membawa risalah *rahmatan lil-'ālamīn*.

Buku *Trilogi Kerukunan* ini merupakan elaborasi dari refleksi panjang saya atas realitas kehidupan modern, yang ditandai oleh krisis kemanusiaan, krisis lingkungan, dan krisis spiritualitas. Dalam pandangan saya, ketiga krisis ini saling terkait dan tidak dapat dipisahkan. Krisis kemanusiaan seringkali membawa dampak kerusakan lingkungan yang parah. Sebaliknya, pengrusakan lingkungan membawa dampak pada krisis kemanusiaan seperti kelaparan, bencana alam dan sebagainya. Keduanya ini, dalam hemat saya, berpangkal dari krisis spiritualitas. Untuk itu, diperlukan paradigma keberagamaan yang lebih utuh, yang tidak hanya berfokus pada relasi vertikal dengan Tuhan, tetapi juga mencakup relasi horizontal dengan sesama manusia serta relasi ekologis dengan alam semesta.

Trilogi kerukunan umat beragama yang saya gagas terdiri dari tiga pilar utama:

1. **Kerukunan dengan Tuhan**: hubungan religius yang tulus, penuh cinta, dan kesadaran akan kehadiran-Nya dalam seluruh dimensi kehidupan. Ini bukan sekadar ritual formal,

melainkan penghayatan spiritualitas yang mendalam yang dijalani oleh setiap makhluk dalam kesehariannya. Kerukunan dengan Tuhan berarti kita senantiasa "melibatkan" Tuhan dalam setiap langkah kita, sehingga penghayatan kita akan Tuhan akan menghindarkan dari berbagai bentuk tindakan yang menyebabkan terjadinya krisis kemanuisaan dan lingkungan.

2. **Kerukunan dengan sesama manusia**: manifestasi cinta Ilahi dalam kehidupan sosial, diwujudkan melalui sikap toleransi, empati, dan komitmen pada keadilan. Pluralitas agama, budaya, dan etnis harus dilihat bukan sebagai ancaman, melainkan sebagai rahmat yang memperkaya kehidupan bersama. Menyakiti dan melukai sesama manusia pada prinsipnya melukai diri sendiri.
3. **Kerukunan dengan alam**: kesadaran ekologis bahwa bumi adalah amanah Ilahi. Eksploitasi berlebihan dan kerusakan lingkungan merupakan bentuk pengkhianatan terhadap tugas kekhalifahan manusia. Manusia dan alam merupakan dua entitas yang setara, sama-sama makhluk Tuhan Yang Maha Besar.

Tuhan, Manusia, dan Alam Semesta

Kemajuan teknologi dan ekonomi ternyata tidak serta merta menghadirkan kebahagiaan dan kedamaian, tetapi justru sering memperdalam keterasingan manusia dari dirinya sendiri, sesama, dan Tuhan. Ada banyak contoh kasus manusia modern yang gagal menemukan makna eksistensinya. Tak hanya itu, modernitas ini menghadirkan akselerasi kerusakan alam sehingga menjadikan bumi makin tidak ramah untuk dihidupi. Bahkan, agama-agama Ibrahim (*Abrahamic religions*: Yahudi, Kristen dan Islam) menurut Amstrong dalam bukunya *Sacred Nature, Restoring our Ancient Bond with The Natural World*, juga berkontribusi besar terhadap percepatan kerusakan lingkungan dan alam semesta ini.

Sama seperti agama-agama Ibrahim, paradigma masyarakat modern memosisikan dirinya sebagai suatu entitas yang non-alam, melainkan sang penguasa alam semesta. Karena itu, Manusia harus

mengendalikan dan menundukkan bumi sebagaimana perintah Allah. Alam bukan sebuah teofani (jelmaan Tuhan), melainkan komoditas yang harus dieksploitasi. Pemahaman seperti ini diyakini dari kitab suci. Dalam al-Qur'an, misalnya, "Dan Dia telah menundukkan untukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi semuanya (sebagai rahmat) dari-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang berpikir (Al-Jatsiyah/45: 13). Dalam Kitab Kejadian (Genesis): Allah memberkati mereka dan mengatakan kepada mereka, "Beranak cuculah dan penuhilah bumi dan kuasailah itu. Berkuasalah atas ikan di dalam laut dan burung-burung di udara. Berkuasalah atas setiap makhluk hidup yang bergerak di atas bumi" (Genesis, 1:28).

Dalam kerangka untuk mengerem laju kerusakan alam, kelompok *Abrahamic Religions* sebagai salah satu kelompok agama terbesar di dunia memiliki andil dan peran yang sangat besar. Selain melakukan aksi-aksi praksis untuk menghadirkan bumi yang semakin ramah huni, penting kiranya melakukan pembacaan ulang (*re-reading*) kitab suci masing-masing. Kesadaran ini muncul dari pemerhati lingkungan dari kelompok *Abrahamic Religions* pada awal tahun 2024 di Columbia University, New York, AS.

Dalam forum tersebut, saya sebagai wakil dunia Islam, menekankan bahwa kita perlu memerhatikan bencana kemanusiaan yang terjadi di berbagai belahan bumi ini termasuk perang Israel dan Palestina. Tak cukup itu, perlu juga di antara kita ada yang memperhatikan, betapa dahsyat manusia yang akan menjadi korban jika lingkungan hidup ini rusak. Bukan ratusan, bukan ribuan, tetapi mungkin jutaan manusia akan musnah sebagai akibat pemanasan global dan berbagai dampaknya. Ini semua terjadi sebagai akibat terjadinya salah kelola manusia sebagai khalifah di bumi.

Kita perlu memaknai ulang bagaimana konsep manusia dan alam di hadapan Tuhan Yang Maha Esa, terutama dalam konteks berbagai krisis kemanusiaan dan lingkungan yang terjadi. Dalam kerangka itu, saya memandang kini sudah waktunya umat manusia memaralelkan unsur agama (*myth*) dan sains (*logos*) di dalam menata kehidupan.

Tuhan dalam masyarakat tradisional, yang oleh Mercia Eliade dalam *buku The Sacred and The Profane, The Nature of Religion* lebih banyak diwarnai mitos, dipersepsikan bukan sosok yang bersifat transenden, supernatural, jauh, dan terpisah dari manusia, tetapi ia hadir secara imanen dan intrinsik dalam diri. Manusia, alam dan Tuhan bukan entitas yang saling terpisah dan tak berhubungan. Sementara masyarakat modern mengasumsikan dirinya sebagai entitas non alam semesta, karena itu ia meyakini dirinya sebagai penguasa alam yang harus menundukkan, sehingga atas nama "penguasa alam semesta" manusia seakan merasa berhak melakukan apa saja kepada alam, termasuk melakukan pengrusakan.

Dalam kerangka ini, alam dan manusia perlu diposisikan secara setara, saling terkait dan terikat, sebagai *tajalliyat* atau teofani (jelmaan Tuhan) yang sama-sama tunduk, bertasbih, dan beribadah kepada Tuhan. Paradigma ini tentu perlu menjadi percakapan akademik, sambil lalu melakukan langkah-langkah *participations* –dalam istilah Levy-Bruhl (1857-1939), seorang antropolog Perancis, dengan melibat alam semesta untuk berpartisipasi menyelesaikan persoalan manusia.

Pemaknaan Trilogi Kerukunan dalam Kebijakan Strategis

Pemaknaan terhadap Trilogi Kerukunan harus memperluas cakupannya melampaui dimensi ritual atau relasi sosial intra-agama, antaragama, dan hubungan dengan pemerintah. Kementerian Agama telah menerjemahkan Trilogi Kerukunan ini ke program prioritas Kementerian Agama 2025-2029. Ada dua program prioritas, dari 8 program prioritas, yang berkaitan dengan Trilogi Kerukunan ini: Kerukunan dan Cinta Kemanusiaan, dan eko-teologi. Kedua program prioritas ini saling berkelindan dan terkait dalam memperkuat kerukunan harmoni antara relasi Tuhan, manusia dan alam semesta.

Program Kerukunan dan Cinta Kemanusiaan berkaitan dengan dua pilar kerukunan: kerukunan dengan Tuhan dan kerukunan dengan sesama manusia. Keduanya merefleksikan dua program: moderasi beragama dan kurikulum berbasis cinta.

Moderasi beragama sebagai kerangka berpikir mengatur kehidupan plural dan multikultural, menekankan cara pandang yang seimbang, adil, dan bertanggung jawab. Gagasan ini bukanlah doktrin baru, melainkan upaya revitalisasi sikap toleransi dan inklusivitas yang berakar pada nilai-nilai agama. Moderasi beragama bukan bersifat pasif atau permisif, melainkan landasan penting untuk menekan ekstremisme (*ghuluw*) yang berpotensi memicu krisis sosial. Moderasi beragama adalah cara pandang beragama sebagai jalan tengah (*wasathiyah*) antara keteguhan aqidah dan penghormatan terhadap pluralitas, bukan pengaburan teologis, tetapi wujud kedewasaan keberagamaan. Dengan demikian, moderasi menjadi modal moral agar kerukunan tidak hanya stabilitas sosial semu, tetapi sarana nyata membangun kohesi nasional yang inklusif.

Sementara itu, konsep Kurikulum Berbasis Cinta muncul sebagai respons terhadap pengajaran agama yang cenderung eksklusif atau dogmatis, yang berisiko menumbuhkan intoleransi, fanatisme, dan bahkan radikalisme. Kurikulum ini berorientasi pada penanaman nilai kasih sayang, toleransi, dan persaudaraan antarsesama berbeda agama, sejak anak berada di tahap pendidikan awal. Saya berulang kali memperingatkan bahwa pendidikan yang hanya menekankan perbedaan berpotensi berdampak negatif pada masa depan bangsa. Sebaliknya, Kurikulum Cinta berupaya membentuk generasi yang kuat secara agama, namun tetap menjunjung tinggi nilai toleransi dan persatuan

Pilar terakhir dari kerukunan adalah eko-teologi untuk memperluas cakupan kerukunan hingga relasi manusia–alam. Ia menawarkan kerangka spiritual dan sosial etis yang mengharmoniskan manusia dan alam sebagai ciptaan Ilahi. Eko-teologi berangkat dari pandangan kosmologi agama-agama yang memperluas pemaknaan kesalehan religius tidak hanya berhenti pada kesalehan spiritual dan sosial, tetapi juga memunculkan fragmen baru yakni, kesalehan ekologis. Penanaman pohon, sebagai contoh, merupakan praktek “ibadah ekologis”, merawat lingkungan sebagai bagian dari spiritualitas dan tanggung jawab keagamaan. Paradigma modern yang sering menjadikan alam sekadar objek eksploitasi menjadi titik mula krisis ekologis. Eko-teologi hadir untuk mengoreksi kesalahan

pandangan ini dan mengembalikan alam ke tempatnya yang sakral sebagai amanah keagamaan, bukan komoditas semata.

Dengan membentangkan Trilogi Kerukunan dalam tiga pilar kebijakan strategis tersebut—Moderasi Beragama, Eko-teologi, dan Kurikulum berbasis Cinta—Kementerian Agama ingin menjawab tantangan zaman dengan kembali ke kebajikan agama. Trilogi Kerukunan ini bukan hanya wacana normatif, tetapi merupakan paradigma praktis untuk menghadapi tantangan kemanusiaan dan lingkungan saat ini. Krisis ekologi global, konflik antar manusia, serta semakin dangkalnya spiritualitas modern hanya dapat dijawab melalui integrasi ketiga dimensi kerukunan tersebut.

Saya berharap buku ini menjadi kontribusi nyata dalam pengembangan wacana kerukunan umat beragama di Indonesia. Lebih dari itu, saya berharap gagasan ini juga dapat menjadi bagian dari diskursus global dalam membangun *world ethos yang* berlandaskan spiritualitas, keadilan, dan keberlanjutan.

Semoga buku ini bermanfaat bagi para akademisi, praktisi, tokoh agama, maupun masyarakat luas, sehingga agama benar-benar hadir sebagai kekuatan penyembuh (*healing power*) atas berbagai krisis yang melanda dunia.

Wallāhu a'lam biṣ-ṣawāb.

Jakarta, Oktober 2025

Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.

Kata Pengantar

KEPALA BADAN MODERASI BERAGAMA DAN PENGEMBANGAN SUMBER DAYA MANUSIA

Puji syukur kita panjatkan ke hadirat Allah Swt., Tuhan Yang Maha Esa, atas limpahan rahmat dan karunia-Nya sehingga buku *Trilogi Kerukunan* dapat hadir di tengah masyarakat. Shalawat dan salam semoga tercurah kepada junjungan kita Nabi Muhammad Saw., teladan universal yang mengajarkan rahmat, kasih sayang, dan kerukunan bagi seluruh umat manusia.

Buku ini sejalan dengan arah kebijakan Kementerian Agama Republik Indonesia dalam menguatkan program prioritas Menteri Agama, yang 3 di antaranya: Moderasi Beragama, Eko-Teologi, dan Kurikulum Berbasis Cinta. Ketiganya ini oleh Menteri disebut sebagai Trilogi Kerukunan Umat Beragama. Ini merupakan langkah strategi yang sangat penting di tengah problem yang makin kompleks yang dihadapi umat manusia.

Sebagaimana yang dijelaskan dalam buku ini, bahwa manusia modern menghadapi krisis kemanusiaan dan ekologis yang semakin mengkhawatirkan. Perang, kekerasan, perundungan, diskriminasi pada satu sisi dan krisis ekologis yang membawa dampak perubahan iklim dan semakin meningkatnya bencana pada sisi lain semakin menjadikan dunia ini tidak aman untuk dihuni. Berbagai persoalan perlu segera dipecahkan, agar dunia tidak semakin menuju kehancuran. Untuk itu, kita perlu kembali ke kebajikan agama-agama yang dalam sejarahnya berhasil memandu manusia menuju peradaban yang unggul dan bermartabat.

Moderasi beragama, sebuah program panjang Kementerian Agama, menekankan pentingnya keseimbangan antara kesalehan beragama dan penghormatan terhadap kebhinekaan bangsa. Ini sangat relevan dengan kerukunan dengan sesama manusia, baik sebagai individu, kelompok, bangsa, maupun sebagai warga negara. Sementara itu, eco-theology, yaitu pandangan keagamaan yang menempatkan pelestarian lingkungan sebagai bagian integral dari pengamalan iman, merupakan implementasi dari kerukunan dengan alam. Dengan demikian, kerukunan dengan lingkungan bukan sekadar isu ekologis, tetapi juga ibadah yang bernilai transendental. Yang menjadi puncak tertinggi adalah kerukunan dengan Tuhan yang diterjemahkan dalam program Kurikulum Berbasis Cinta, yakni paradigma pendidikan yang menanamkan nilai kasih sayang, empati, dan kepedulian sejak dini. Dengan menginternalisasikan nilai cinta kepada Tuhan, sesama manusia, dan lingkungan, generasi muda diharapkan tumbuh sebagai pribadi yang beriman, toleran, dan bertanggung jawab terhadap kelestarian alam semesta.

Trilogi Kerukunan yang ditawarkan oleh Menteri Agama, Prof. Dr. Anregurutta KH. Nasaruddin Umar ini sangat relevan dengan konteks kekinian, khususnya bangsa Indonesia yang sangat memegang teguh ajaran agama. Istilah trilogi kerukunan ini pernah diperkenalkan oleh Menteri Agama pada Kabinet Pembangunan III (1978-1983) Alamsjah Ratu Perwiranegara, yang berisi kerukunan internal umat beragama, antar umat beragama dan antar agama dengan pemerintah. Untuk itu, kami menyebutkan Trilogi Kerukunan Jilid II.

Buku ini berupaya untuk membincangkan trilogi kerukunan yang dimulai dari urgensi dan problem mengapa trilogi kerukunan penting, dilanjutkan dengan pembahasan landasan epistemologi kerukunan dengan Tuhan, sesama manusia, dan lingkungan. Pada bagian berikutnya, buku ini mengkaji bagaimana ketiganya saling terintegrasi dan menguatkan, kemudian dibahas bagaimana membumi trilogi kerukunan dalam ruang yang lebih praktikal, dan diakhiri dengan rekomendasi.

Kehadiran buku ini diharapkan dapat menjadi rujukan penting bagi para pendidik, tokoh agama, aparatur negara, dan masyarakat luas

dalam memperkuat kerukunan umat beragama. Lebih dari itu, buku ini juga menjadi kontribusi nyata dalam mendukung visi Kementerian Agama untuk menghadirkan agama sebagai inspirasi perdamaian, pembangunan, dan peradaban.

Semoga Allah Swt, Tuhan Yang Maha Esa meridhai setiap langkah kita dalam membangun bangsa yang harmonis, damai, dan berkelanjutan.

Jakarta, Oktober 2025
Kepala Badan Moderasi Beragama dan Pengembangan SDM
Kementerian Agama Republik Indonesia

Prof. Dr. H. Muhammad Ali Ramdhani, S.TP., M.T.

Daftar Isi

Kata Sambutan.....**5**
Kata Pengantar.....**11**
Daftar Isi.....**14**

BAB 1
Krisis Kerukunan dan Tantangan Global.....**17**
A.Himpitan Dua Krisis..... 17
B.Kembali Ke Kebajikan Agama..... 26
C.Trilogi Kerukunan: Tuhan, Manusia, dan alam.....30

BAB 2
Basis Epistemologis Trilogi Kerukunan.....**33**
A.Konteks Historis.....33
B.Definisi dan Pemaknaan Ulang.....37
1.Kerukunan Khas Masyarakat Nusantara..... 37
2. Memperluas Horizon Kerukunan : Dari Koeksistensi Menuju Pro-Eksistensi..... 41
C.Basis Epistemologi.....43
1.Berpusat pada Cinta Tuhan..... 43
2.Menghidupkan Etika Kasih Sayang pada Sesama.....47
3.Menumbuhkan kepedulian Ekologis.....50

BAB 3
Merumuskan Integrasi Konseptual Trilogi Kerukunan.....**57**
A.Kesadaran Intersubjektif sebagai Fondasi.....57
B.Membumikan Trilogi Kerukunan..... 65
1. Moderasi Beragama sebagai Landasan Etika Sosial-Politik. 66
2. Eko-Teologi: Landasan Etika Ekologis untuk Keberlanjutan 69
3. Kurikulum Berbasis Cinta sebagai Landasan Etika Transformatif..... 72

C.Asas-Asas Etika Terpadu: Fondasi Spiritual dan Sosial..... 74
1. Asas Spiritual: Prinsip Khalifah dan Tanggung Jawab Teosentris..... 74
2. Asas Sosial: Dari Welas Asih Menuju Kesadaran Pro-Eksistensial..... 78

BAB 4
Membumikan Trilogi Kerukunan dalam Praktik.....81
A. Pendekatan Kebudayaan dan Kearifan Lokal sebagai Strategi81
B.Ruang Implementasi Kebijakan..... 85
1.Lembaga Pendidikan..... 87
2.Rumah Ibadah & Ormas Keagamaan..... 88
3.Komunitas & Organisasi Kemasyarakatan..... 91
C. Trilogi Kerukunan dalam Kerangka “Kemenag Berdampak”: Dari Wacana ke Gerakan.....93
1.Tahapan Trilogi Kerukunan sebagai Gerakan Bersama..... 94
2.Kemenag Berdampak sebagai Kerangka Strategis.....96

BAB 5
Membangun Kerangka Kebijakan dan Aksi Trilogi Kerukunan... 99

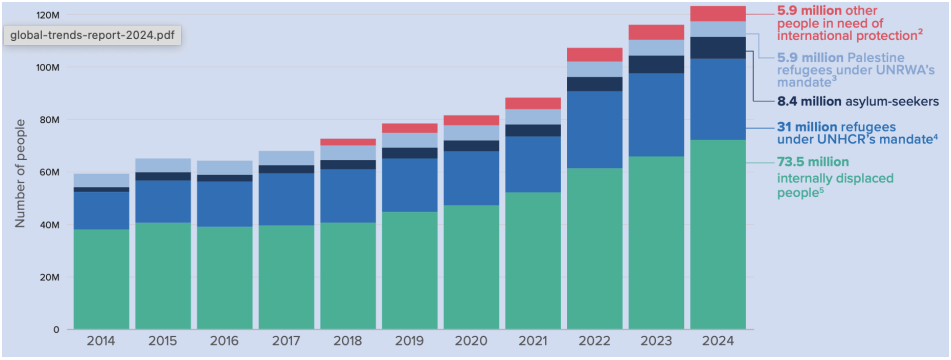
Daftar Pustaka.....109

Krisis Kerukunan dan Tantangan Global

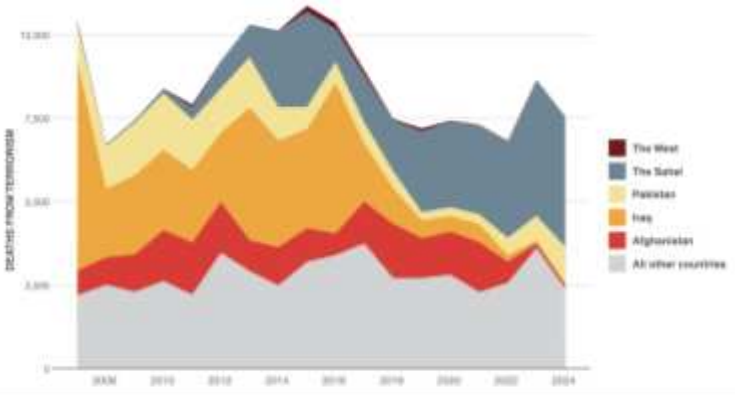
A. Himpitan Dua Krisis

Krisis kemanusiaan dan ketegangan geopolitik merupakan salah satu tantangan terbesar pada abad 21 ini. Perang antara Rusia-Ukraina, Israel-Iran beserta proksi-proksinya, perang saudara di Sudan dan Myanmar, serta konflik yang tak berkesudahan antara Israel-Palestina dan berbagai jenis konflik lainnya lainnya menjadi bukti nyata bahwa dunia berada dalam masa krisis yang sangat mengkhawatirkan. Global Peace Index 2025 (The Institute for Economics & Peace, 2025) mencatat saat ini (2024) terdapat 59 konflik berbasis negara yang aktif, jumlah terbanyak sejak berakhirnya Perang Dunia II dan tiga kali lebih banyak dari tahun sebelumnya (17 negara). Tak hanya itu, tingkat keberhasilan penyelesaian konflik lebih rendah dibandingkan periode mana pun dalam 50 tahun terakhir.

Eskalasi konflik ini memicu lonjakan krisis kemanusiaan yang sangat tinggi. UNHCR (2025) melaporkan terdapat 123,2 juta orang terpaksa mengungsi pada akhir 2024 (rekor tertinggi dari tahun-tahun sebelumnya) karena persekusi, kekerasan, dan pelanggaran HAM. Krisis kemanusiaan ini membawa dampak kematian yang sangat tinggi, di mana pada tahun 2023 terdapat 162.000 kematian karena pertempuran yang terutama disebabkan oleh konflik di Gaza dan Ukraina (The Institute for Economics & Peace, 2024).



Bentuk lain dari krisis kemanusiaan ini adalah terorisme yang telah menelan puluhan ribu korban jiwa. *Global Terrorism Index* (Institute for Economics & Peace, 2025) mencatat bahwa angka kematian tertinggi karena terorisme terjadi pada tahun 2015 yang menelan 10.882 jiwa, dan terendah pada tahun 2022 yang menelan korban 6.824 jiwa.

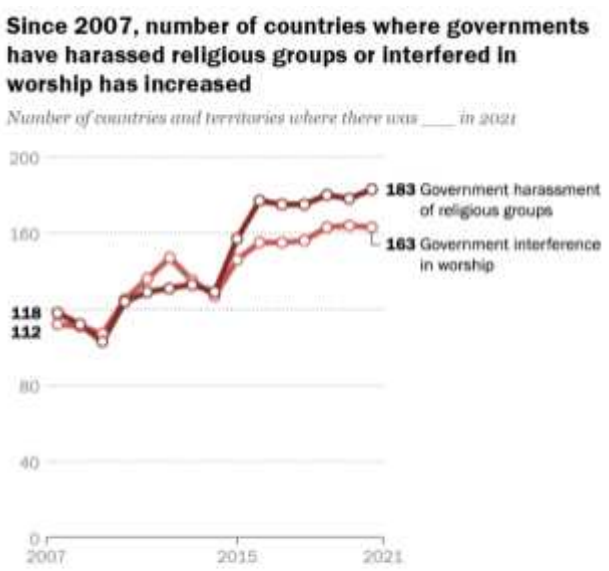


Global Terrorism Index, 2025

Center for Detention Studies, 2025

Demikian juga di Indonesia, serangkaian serangan terorisme telah menelan banyak korban jiwa. *Center for Detention Studies* mencatat 1.898 kejadian tindak pidana terorisme yang melibatkan 892 pelaku. Korban jiwa karena terorisme di Indonesia mencapai ratusan, beberapa di antaranya adalah Bom Bali 1 (2002) menewaskan 202 orang, Bom Marriott Jakarta (2003) menewaskan 12 orang, Bom Kedubes Australia (2004) menewaskan 9 orang, Bom Bali II (2005) yang menewaskan 20 orang, Bom JW Marriott & Ritz-Carlton (2009) menewaskan 9 orang, Thamrin Jakarta (2016) menewaskan 8 orang, Bom Gereja Surabaya & Rusunawa (2018) yang menewaskan 28 orang.

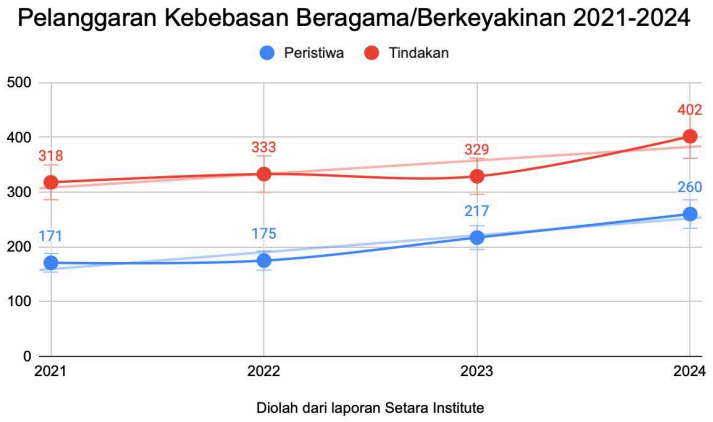
Krisis kemanusiaan tak hanya berupa konflik bersenjata dan perang antar negara tetapi juga dapat berbentuk intoleransi, diskriminasi, perundungan (*bullying*), dan ujaran kebencian karena hal tersebut mengganggu dan mengancam terpenuhinya hak-hak dasar manusia. Pada 2021, survei tahunan *Pew Research Center* mencatat bahwa 183 negara (sekitar 92%



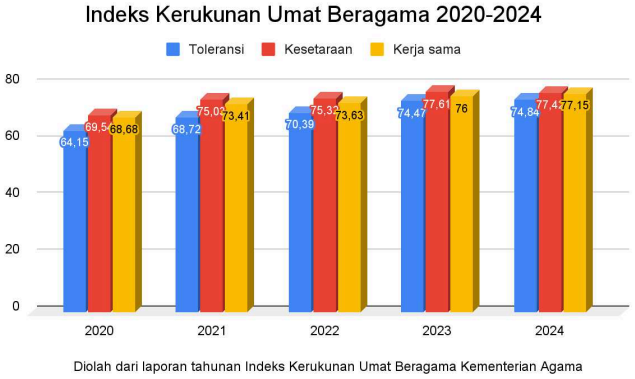
Pew Research Center, 2021

dari seluruh negara yang dianalisis) melaporkan adanya pemerintah yang melakukan pelecehan terhadap kelompok agama—meningkat dari 178 negara pada 2020. Ini merupakan angka tertinggi sejak dimulainya pelacakan pada 2007. Berdasarkan kelompok agama, kelompok Kristen terganggu di 160 negara, dan kelompok Islam terganggu di 140 negara (the Pew Research Center, 2024). Lausanne Movement melaporkan bahwa lebih dari 360 juta umat Kristen mengalami tingkat penganiayaan atau diskriminasi tinggi di sekitar 76 negara—dan meningkat dua kali lipat dalam 30 tahun terakhir (Arora & Wickremesinhe, t.t).

Indonesia juga menghadapi berbagai tantangan terkait krisis kemanusiaan mulai dari soal intoleransi, kekerasan, ujaran kebencian, *bullying,* baik yang terjadi di masyarakat secara umum maupun dalam lembaga pendidikan. Data dari laporan tahunan Setara Institute (2022, 2023, 2024, 2025; Sigit & Hasani, 2021) menunjukkan adanya tren kenaikan pelanggaran kebebasan beragama / berkeyakinan dari tahun 2021 sampai 2024. Sepanjang tahun 2024 ditemukan 260 peristiwa dan 402 tindakan pelanggaran kebebasan beragama / berkeyakinan. Jumlah tersebut naik cukup signifikan dari tahun sebelumnya (2023), di mana ada 217 peristiwa dan 329 tindakan. Secara lebih detail, terjadi lonjakan yang cukup tinggi pada tahun 2024 dibanding tahun 2023 terkait tindakan intoleransi oleh masyarakat dari 26 tindakan pada tahun 2023 menjadi 73 di tahun 2024, dan tindakan diskriminatif oleh negara dari 26 tindakan pada tahun 2023 menjadi 50 tindakan pada tahun 2024.



Diolah dari laporan Setara Institute



Diolah dari laporan tahunan Indeks Kerukunan Umat Beragama Kementerian Agama

Indeks Kerukunan Umat Beragama dari tahun 2020 sampai 2024 secara umum memang mengalami tren peningkatan. Dari tiga indikator dimensi Indeks Kerukunan Umat Beragama, dimensi toleransi yang paling rendah, kemudian disusul oleh kerjasama dan kesetaraan. Dimensi kerjasama dan toleransi menunjukkan kecenderungan meningkat secara konsisten dari tahun ke tahun, namun dimensi kesetaraan mengalami penurunan dari 77,61 pada tahun 2023 menjadi 77,15 pada tahun 2024. Sekalipun dimensi toleransi paling rendah, namun ia mengalami peningkatan 10 poin selama 4 tahun, dari skor 64,15 tahun 2020 naik menjadi 74,84 di tahun 2024. Data ini mengindikasikan bahwa upaya untuk memperkuat kerukunan antar umat beragama di Indonesia menunjukkan hasil yang semakin baik dan konsisten dalam beberapa tahun terakhir, sehingga ke depan tren kenaikan indeks kerukunan ini tetap terjaga.

Krisis kemanusiaan juga banyak menimpa kepada anak-anak Indonesia. Sistem Informasi Online Perlindungan Perempuan dan Anak (SIMFONI PPA, https://kekerasan.kemenpppa.go.id/ringkasan), ditemukan bahwa sejak Januari 2025 sampai saat ini (Agustus) ditemukan 18.827 kasus kekerasan yang menelan 16.217 korban perempuan, dan 3.930 korban laki-laki. Bentuk kekerasan yang dialami korban sebagian besar berupa kekerasan seksual (8.461), fisik (6317), dan psikis (5.735). Korban berdasarkan pendidikan ditemukan sebanyak 5.730 dari jenjang SMA, 4.591 jenjang SMP, dan 4.335 jenjang SD. Sepanjang tahun 2024, SIMFONI PPA juga mencatat 31.947 kasus kekerasan di mana sebagian besar (14.459) berbentuk kekerasan seksual, dan usia korban sebagian besar kisaran 13-17 tahun (12.168 kasus) (SIMFONI PPA, t.t).

Tak hanya kasus kekerasan, Setara Institute (2023) juga menemukan 70,2% remaja atau siswa SMA masuk ke dalam kategori remaja toleran, 24,2% merupakan remaja intoleran pasif, 5% merupakan remaja intoleran aktif dan 0,6% merupakan remaja yang berpotensi terpapar radikalisme. Jika dibandingkan dengan data Setara di 2015-2016, tren toleransi menunjukkan peningkatan dari 61,6% menjadi 70,2%, seiring dengan menyusutnya kelompok intoleran pasif yang sebelumnya pada angka 35,7% menjadi 22,4%. Namun demikian, sebagian remaja pada kategori intoleran pasif juga bertransformasi menjadi intoleran aktif, sebagaimana digambarkan dari angka 2,4% di tahun 2016 menjadi 5% di tahun 2023. Demikian juga pada kategori terpapar, mengalami peningkatan dari 0,3% menjadi 0,6%.

Tabel 1: Rapor Pendidikan 2025

Jenjang	**Capaian Karakter**		**Capaian Iklim Kebhinekaan**	
	Nilai	*Kategori*	*Nilai*	*Kategori*
MI/Sederajat	52.27	Sedang	58,68	Sedang
MTs/Sederajat	51.01	Sedang	60,94	Sedang
MA/Sederajat	52.69	Baik	61,16	Sedang

Sumber: Diolah dari Rapor Pendidikan, Kemendikdasmen 2025

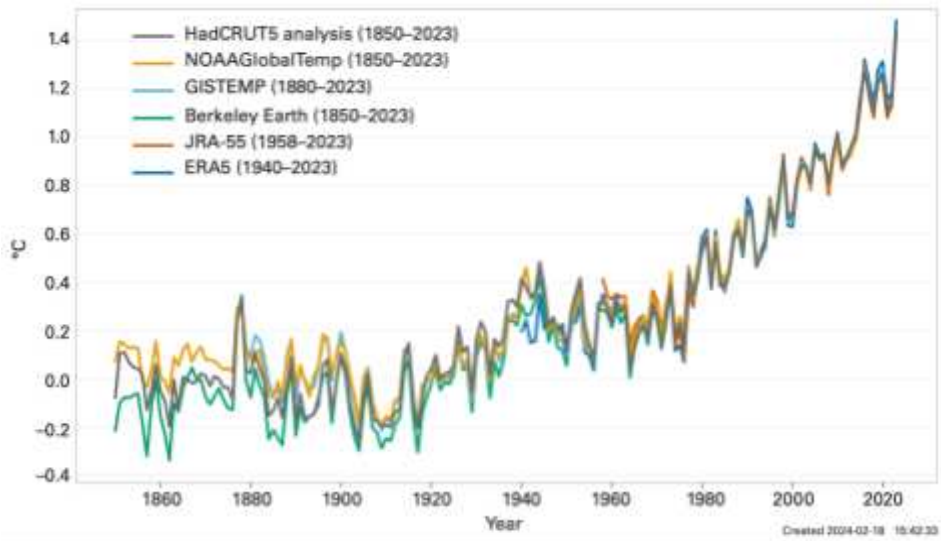
Hasil Rapor Pendidikan 2025 (Badan Standar, Kurikulum, dan Asesmen Pendidikan, 2025) yang memuat Survei Lingkungan Belajar dan Asesmen Nasional (AN) yang dilaksanakan oleh Kementerian Pendidikan Dasar dan Menengah memuat data karakter dan iklim kebhinekaan. Survei karakter mengukur beberapa hal, yakni (1) Beriman, bertakwa kepada Tuhan yang Maha Esa dan Berakhlak Mulia; (2) Gotong royong; (3) Kreativitas; (4) Nalar kritis; (5) Kebhinekaan global; dan (6) Kemandirian. Sementara Iklim kebhinekaan diukur dengan indeks komposit yang terdiri dari 3 sub-indikator, yaitu toleransi agama dan budaya, komitmen kebangsaan, dan toleransi dan kesetaraan peserta didik.

Tabel 1 menunjukkan bahwa capaian karakter rerata skor MI/sederajat dalam kategori baik yang berarti sebagian besar murid sudah terbiasa dan secara konsisten menerapkan nilai-nilai

Pancasila. Sementara MTs/sederajat dan MA/sederajat dalam kategori sedang, yang berarti bahwa sebagian besar siswa MTs/sederajat menyadari pentingnya nilai-nilai Pancasila, sehingga perlu dukungan untuk menguatkan karakternya. Sementara untuk iklim kebhinekaan, semua jenjang pendidikan di bawah Kementerian Agama dalam kategori sedang, yang berarti bahwa sekolah mulai mampu menghadirkan suasana belajar yang menjunjung tinggi toleransi keberagaman. Nilai iklim kebhinekaan tahun 2025 ini lebih rendah ketimbang tahun 2024, di mana jenjang MI/sederajat mendapatkan nilai 64,19, MTs/sederajat dengan nilai 64,28, dan MA/sederajat dengan nilai 63,39. Ini tentu perlu langkah sistematis dan perhatian khusus agar kompetensi dan karakter murid di MI/MTs/MA/sederajat dapat meningkat.

Berdasarkan data-data di atas, krisis kemanusiaan yang terjadi, tidak hanya di Indonesia tetapi juga di berbagai belahan dunia, memerlukan perhatian yang serius dari berbagai pihak, serta terobosan yang sistematis dan komprehensif. Pemerintah, para *stakeholder*, tokoh agama, dan masyarakat luas diharapkan dapat bergotong royong untuk meminimalisasi krisis kemanusiaan ini.

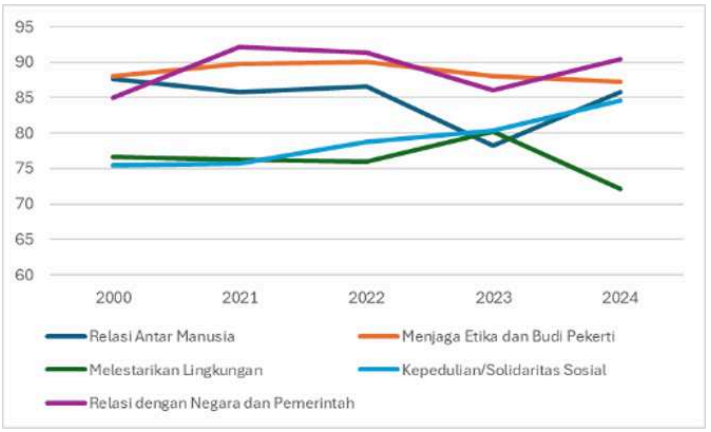
Selain krisis kemanusiaan tersebut, dunia saat ini, termasuk Indonesia, mengalami tantangan yang tak kalah serius, yakni krisis lingkungan mulai dari pemanasan global, krisis iklim, deforestasi, krisis air, sampai pada bencana alam (*man made disaster*). Laporan *State of the Climate 2024* mencatat bahwa suhu permukaan laut mencapai rekor tertinggi dalam 171 tahun terakhir. Jumlah hari lembab ekstrem di daratan meningkat drastis menjadi 35,6 hari, atau 9,5 hari lebih banyak dibanding rekor sebelumnya (Blunden & Reagan, 2025). World Meteorological Organization (WMO, 2024) yang menggunakan enam sumber data HadCRUT5, NOAA GlobalTemp, GISTEMP, Berkeley Earth, JRA-55, dan ERA5, melaporkan bahwa tahun 2023 adalah sebagai tahun terpanas yang pernah tercatat (*the warmest year on record*), dengan suhu rata-rata global di dekat permukaan sebesar 1,45 °C (dengan margin ketidakpastian ± 0,12 °C) di atas garis dasar pra-industri.



Anomali suhu rata-rata global tahunan, WMO 2024, dari 6 sumber data

Dalam konteks Indonesia, Badan Meteorologi, Klimatologi, dan Geofisika (2025) juga mencatat bahwa 2024 juga tercatat sebagai tahun terpanas sejak pengamatan tahun 1981, dengan suhu rata-rata 27,5 °C dan anomali 0,8 °C terhadap normal 1991–2020. Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB) mencatat 90% bencana di Indonesia terkait iklim (banjir, kekeringan, longsor). Ia mencatat bencana yang terjadi pada tahun 2024 dengan rincian: banjir (1.420), kebakaran hutan dan lahan (973), cuaca ekstrem (733), tanah longsor (207), kekeringan (89), gelombang pasang dan abrasi (27), gempabumi (15) dan letusan gunungapi (8). Sekitar 99,34% adalah bencana hidrometeorologi, yaitu bencana yang dipengaruhi oleh cuaca dan aliran permukaan. Sepanjang tahun 2024, bencana tersebut telah menelan 540 orang meninggal, 63 orang hilang, 11.531 orang luka-luka serta membuat 8.136.271 orang menderita dan mengungsi. Tak hanya korban jiwa, kerugian material juga sangat besar, di antaranya berdampak ke 80.304 unit rumah yang rusak, 612 unit fasilitas pendidikan, 415 unit fasilitas peribadatan, 82 fasilitas kesehatan, 89 unit perkantoran, dan 445 jembatan, dan menenggelamkan 1.238.108 rumah (PDSI Pusdatinkom BNPB, 2025).

Krisis kemanusiaan dan krisis lingkungan yang terjadi sedemikian mengkhawatirkan ini sejalan dengan hasil Indeks Kesalehan Umat Beragama, terbitkan oleh Kementerian Agama, yang memotret kesalehan ritual individual dan kesalehan sosial umat beragama melalui lima dimensi (1) Relasi antar Manusia, (2) Menjaga Etika dan Budi Pekerti, (3) Melestarikan Lingkungan, (4) Kepedulian atau Solidaritas Sosial, dan (5) Relasi dengan Negara atau Pemerintah.



Tiga dari kelima dimensi ini (Menjaga Etika dan Budi Pekerti, Kepedulian Sosial, dan Relasi dengan Negara dan Pemerintah) menunjukkan tren perkembangan positif yang konsisten. Sementara itu, dua dimensi lainnya, yakni Dimensi Relasi antar Manusia dan Melestarikan Lingkungan, perlu ditingkatkan. Selain memiliki skor yang rendah, perkembangan skor dimensi ini tidak konsisten dari tahun ke tahun. Skor dimensi Melestarikan Lingkungan meningkat dari 76 pada 2022 menjadi 80,2 pada 2023. Akan tetapi, skor dimensi ini menurun menjadi 72,2 pada 2024. Fluktuasi ini mengindikasikan bahwa upaya pelestarian lingkungan dalam bingkai kesalehan beragama masih menghadapi tantangan dan memerlukan perhatian lebih lanjut untuk menjaga keberlanjutan peningkatannya.

Dua krisis tersebut, kemanusiaan dan lingkungan, saat ini benar-benar menjadi ancaman serius bagi keberlangsungan kehidupan manusia. Lingkungan makin tidak bersahabat dengan adanya bencana dan perubahan iklim sehingga membawa dampak korban jiwa, kekeringan dan kelaparan. Sementara krisis kemanusiaan semakin membawa manusia dalam permusuhan, perpecahan, dan peperangan, sehingga mencari "dunia yang damai" semakin sulit

diraih. Inilah yang disebut dengan himpitan dua krisis. Himpitan dua krisis semakin mengkhawatirkan di tengah kondisi dunia yang semakin terhubung (*interconnected world*), di mana krisis di satu wilayah akan berdampak kepada wilayah lainnya, seperti yang terjadi pada krisis lingkungan dan covid yang baru saja menimpa dunia.

B. Kembali Ke Kebajikan Agama

Dalam menghadapi dua krisis di atas, sebagian besar orang pertama-tama cenderung mengajukan pertanyaan bagaimana cara mengatasi krisis tersebut sehingga mereka akan disibukkan mencari solusi dengan, misalnya teori resolusi konflik, penanaman pohon, dan lain sebagainya. Mencari jawaban atas pertanyaan tersebut tentu penting, namun ada pertanyaan lain yang lebih perlu didahulukan sebelum pertanyaan di atas muncul, yaitu mengapa krisis kemanusiaan dan lingkungan terjadi?

Jawaban atas pertanyaan tersebut bisa berbilangan sesuai dengan sudut pandang dan teori yang digunakan. Teori sosial dan ekonomi seperti teori modernisasi dari Rostow, W. W. (1960) mengatakan bahwa pembangunan yang berorientasi pada industrialisasi dan pertumbuhan ekonomi sering mengabaikan aspek sosial dan ekologis, sehingga melahirkan eksploitasi alam dan kesenjangan sosial. Demikian juga dengan teori ketergantungan (*dependency theory*) dari Frank, A. G. (1967) yang menyatakan bahwa negara-negara berkembang menjadi korban eksploitasi sistem ekonomi global (kapitalisme pusat–pinggiran), yang berkontribusi pada kemiskinan struktural dan kerusakan lingkungan di negara pinggiran. Sementara teori *treadmill of Production* dari Allan Schnaiberg (1980) menyatakan bahwa pertumbuhan ekonomi memaksa produksi yang semakin besar, yang pada akhirnya mempercepat degradasi lingkungan dan menimbulkan krisis sosial. Ini berbeda dengan teori *Deep Ecology* dari Arne Naess (1973) yang menyatakan bahwa krisis lingkungan terjadi karena paradigma antroposentris (manusia sebagai pusat) yang mengeksploitasi alam, bukan paradigma ekosentris yang menghormati semua kehidupan, karena memandang bahwa seluruh ekosistem (manusia, hewan, tumbuhan, tanah, air, udara) memiliki nilai intrinsik.

Teori sosial-ekonomi tersebut cenderung melihat akar krisis hanya dari aspek ekonomi-politik (pertumbuhan, kapital, relasi pusat–pinggiran), karena menempatkan alam sebagai sumber daya yang diperebutkan dalam relasi sosial, serta terlalu berfokus pada kepentingan manusia (kelas, negara, kapital), bukan hubungan timbal balik manusia–alam. Jawaban teori sosial-ekonomi-politik ini cenderung tidak mampu menjawab pertanyaan lanjutan mengapa manusia terus melakukan eksploitasi meskipun tahu akan dampaknya. Beck (1992: 19-23) menyatakan bahwa masyarakat modern sadar akan risiko ekologis (nuklir, polusi, pemanasan global), tetapi tetap melanjutkan praktik eksploitatif karena logika industrialisasi dan ekonomi. Andrew Dobson (2007) mengatakan bahwa informasi tentang bencana yang akan datang tidak mendorong perubahan perilaku, baik individual maupun kolektif.

Untuk itu, Seyyed Hossein Nasr (1996) secara eksplisit mengkritik sains dan ekonomi modern karena gagal menjawab akar persoalan. Menurutnya, krisis ekologi tidak dapat diselesaikan hanya dengan pendekatan dan teori ekonomi atau politik, karena ia muncul dari krisis spiritual yang lebih mendalam, yakni krisis hubungan manusia dengan Tuhan dan alam. Krisis ekologis terjadi karena hasil dari desakralisasi alam yang dilakukan oleh ilmu pengetahuan dan filsafat modern. Nasr mengkritik pendekatan modernitas yang memandang alam sebagai objek material untuk dieksploitasi, bukan sebagai ciptaan Tuhan yang sakral. Pandangan serupa juga datang dari Hans Küng, bahwa krisis kemanusiaan, perang, kemiskinan, ketidakadilan sosial, dan kerusakan lingkungan tidak dapat diselesaikan hanya dengan politik atau ekonomi.

Nasr (2007) dan Hans Küng (1991) kemudian mengajak untuk kembali ke kebajikan agama. Dalam tradisi agama-agama, menurut Nasr, alam dipandang sebagai kosmos yang sakral (*sacred cosmology)*—penuh makna spiritual dan tanda kehadiran Tuhan, sehingga manusia adalah bagian dari kosmos yang penuh makna, bukan penguasa mutlak. Bagi Nasr, hanya dengan menyadari kembali kesakralan kosmos, manusia bisa berhenti mengeksploitasi alam. Sementara Hans Küng menekankan kesepakatan etis universal sebagai etika global (*Weltethos, common moral ground*) yang bersifat lintas agama

dan budaya agar umat manusia bisa hidup bersama secara damai & menjaga bumi.

Etika global digagas Kung sebagai dorongan agar menjadikan agama sebagai inspirasi perdamaian sesuai dengan ajaran kitab suci yang tidak bertentangan dengan kemanusiaan (Wera, 2019). Menurut Kung, agama memiliki potensi besar menjadi sumber perdamaian global, asalkan ditempatkan pada kerangka etis universal. Gagasannya itu secara resmi dipresentasikan dalam Parliament of the World's Religions di Chicago tahun 1993. Dalam forum ini, Kung menyusun sebuah dokumen berjudul "Declaration Toward a Global Ethic", yang ditandatangani oleh ratusan tokoh lintas agama dunia.

Gagasan ini lahir dari keyakinan Kung bahwa dunia modern membutuhkan sebuah kerangka moral bersama, yang tidak bergantung pada satu agama tertentu, tetapi berakar pada nilai-nilai universal yang diakui oleh semua agama besar. Kung menegaskan bahwa "*No peace among the nations without peace among the religions. No peace among the religions without dialogue between the religions*" (Tidak ada perdamaian diantara bangsa-bangsa tanpa perdamaian antar agama. Tidak ada perdamaian antar agama tanpa dialog antaragama) (Brajovic, 2007). Gagasan yang sama juga pernah dilakukan oleh Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) pada tahun 2023 dengan agenda besar R20 (Religion 20). Acara tersebut dihadiri oleh para tokoh agama dunia yang sepakat menjadikan agama sebagai landasan mewujudkan cita-cita kemanusiaan (Hasyim, 2023).

Dua deklarasi di atas bermaksud mencari titik temu di antara agama-agama, kemudian sama sama bergerak agar memberikan kontribusi nyata bagi perdamaian dan pembangunan peradaban global. Tentu tujuan utamanya dalam konteks kerukunan ini adalah menjadikan agama sebagai sumber solusi, bukan justru menjadi masalah. Suatu prinsip baru yang sekaligus mematahkan adanya stigma bahwa agama adalah penyebab konflik, seperti yang ditampik juga oleh Amstrong ketika bertemu dengan orang-orang Amerika pasca tragedi 9/11. Bahkan tidak hanya orang-orang Amerika saja yang memandang jika agama sebagai sumber konflik atau Islam

sebagai agama teroris, melainkan orang-orang Barat pada umumnya mulai sopir taksi hingga politisi (Amstrong, 2014).

Sebelum Nasr, tokoh utama *Perennial Philosophy* (Filsafat Perennial) seperti René Guénon dan Frithjof Schuon mengungkapkan hal serupa. Modernitas ini oleh Guénon (2001) dianggap sebagai *Kali Yuga* (zaman kehancuran moral, spiritual, dan sosial) dalam tradisi Hindu, karena itu modernitas dianggap sebagai penyimpangan terhadap kebijaksanaan metafisis dan spiritual yang diwariskan oleh peradaban kuno dan agama-agama besar. Karena itu, menurut Guénon, hanya jalan inisiasi spiritual (tasawuf, mistisisme Kristen, Vedanta, dll.) yang bisa mengembalikan manusia pada pusat eksistensinya. Sementara Frithjof Schuon (1993) membagi dua dimensi agama: 1) eksoteris yang berfungsi untuk melindungi masyarakat awam dengan aturan moral, hukum, dan ritual, dan 2) esoteris membimbing pencari kebenaran mendalam menuju pengalaman mistis dan metafisis. Karena itu, solusi atas krisis tersebut menurut Schuon adalah kembali menyadari kesakralan alam dan simbolisme kosmos sebagai manifestasi Tuhan.

Di Indonesia, perhatian terhadap krisis kemanusiaan dan ekologis ini datang dari Nasaruddin Umar. Sebagai pakar di bidang tafsir al-Qur'an dan tasawuf/spiritualitas, Nasaruddin Umar juga berupaya untuk menawarkan solusi atas krisis yang dialami manusia modern, termasuk krisis ekologis, dengan menengok kembali (*re-reading*) ajaran agama terutama yang tertuang dalam kitab suci (*sacred text*). Modernitas yang lebih mengutamakan sains (*logos*) ketimbang kearifan-kearifan tradisional telah membawa krisis, mulai dari krisis batin berupa kekosongan jiwa dan instabilitas emosi, krisis moral, krisis kemanusiaan berupa perang dan kekerasan, sampai pada krisis ekologis.

Krisis kemanusiaan seperti terorisme dan radikalisme dan ujaran kebencian berbasis agama (*religious hate speech*) di mana mereka seringkali menggunakan ayat-ayat suci (seperti al-Qur'an) untuk membenarkan tindakan-tindakan, oleh Nasaruddin Umar (2014) dikritik keras, dianggap sebagai kekeliruan dalam memahami teks suci. Menurutnya, kita perlu terus menerus melakukan pemaknaan

ulang terhadap teks suci secara kontekstual, misalnya melalui pemahaman *nash* al-Qur'an sesuai dengan konteksnya, pelacakan makna linguistiknya dan lain-lain. Menurutnya, merupakan kekeliruan dalam memahami ayat tersebut.

Krisis kemanusiaan juga bukan hanya perang, tetapi juga hilangnya rasa empati dan bahagia. Umar (2008) mengkritik bahwa modernitas yang *melulu* berfokus pada aspek materialistik dan keuntungan logis, sehingga kebahagian seseorang, misalnya hanya diukur secara kuantitatif, materialistik, dan ekonomis. Sementara itu, dimensi spiritualitas, pengenalan kepada Tuhan dan rasa kehadiran Tuhan menjadi komponen yang disisihkan dari indikator kebahagiaan. Karena itu, bagi Umar kebahagiaan memang bukan untuk dijelaskan dengan untaian kata-kata atau distrukturkan dengan teori, namun kebahagiaan itu untuk dicari, ditemukan, dan dirasakan.

Pentingnya pemaknaan ulang terhadap teks ini juga disampaikan Nasaruddin Umar ketika merespons krisis ekologis yang terjadi sedemikian masif. Agama, terutama *abrahamic religions* (Yahudi, Kristen, dan Islam) sebagai salah satu agama terbesar di dunia perlu memaknai ulang teks-teks sucinya sesuai dengan konteks, misalnya dalam Islam, perlu pemaknaan ulang terhadap konsep *khalifah* yang selama ini dimaknai sebagai penguasa di bumi sehingga berhak mengeksploitasi alam semesta.

C. Trilogi Kerukunan: Tuhan, Manusia, dan alam

Adanya agama-agama di muka bumi ini sebagai petunjuk bagi segenap manusia dalam menjalani kehidupan ini agar dapat hidup rukun dengan sesama manusia dan lingkungan secara bertanggung jawab dan amanah. Kitab suci agama-agama menegaskan bahwa agama itu sebagai pedoman etika kemanusiaan dengan mencegah kejahatan, menegakkan keadilan, memelihara kasih, serta penjaga dan hidup harmonis bersama alam. Al-Qur'an mengajak segenap manusia untuk menuju pada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar (QS: 3: 104) dan menjadi khalifah yang bertanggung jawab (QS. 35:39). Alkitab juga menyeru untuk kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri (Markus

12:31), dan penatalayanan (*stewardship*) terhadap ciptaan Allah (Kejadian 2:15). Alam bagi Hindu dianggap penuh dengan prana (energi hidup), sehingga menjaga alam adalah bagian dari dharma. Demikian juga dengan ajaran ahimsa Buddha yang berlaku tidak hanya untuk manusia tetapi juga semua makhluk hidup. Tak ada agama yang mengajarkan pengrusakan kekerasan baik kepada sesama manusia maupun kepada lingkungan.

Hidup rukun dengan sesama manusia dan lingkungan sebagai wujud cinta Tuhan Yang Maha Esa inilah yang disebut dengan Trilogi Kerukunan umat beragama. Melalui Trilogi kerukunan ini, setiap manusia, khususnya bangsa Indonesia, tidak menunggu kerusakan alam untuk peduli dan memelihara lingkungan. Demikian juga, tidak menunggu terjadi perang, diskriminasi, intoleransi dan ujaran kebencian untuk peduli dan cinta sesama manusia. Cinta lingkungan dan sesama manusia ini didorong oleh cinta Tuhan. Dari sini, Tuhan-Manusia-Lingkungan adalah entitas yang tak dapat dipisahkan.

Dengan mewujudkan Trilogi Kerukunan ini, bangsa Indonesia bukan hanya dapat hidup berdampingan secara rukun dengan sesama anak bangsa yang sangat berbhineka ini, tetapi juga hidup secara harmoni dengan lingkungan sekitarnya. Manusia bagian dari alam, yang keduanya adalah manifestasi/*tajalliyat* Tuhan, sehingga hidup rukun dengan sesama manusia dan lingkungan berarti menjaga kebesaran dan keagungan Tuhan dan dihitung sebagai ibadah. Inilah arti penting Trilogi Kerukunan yang digagas oleh Menteri Agama, Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, tidak hanya bagi Indonesia tetapi juga bagi tatanan dunia yang semakin mengkhawatirkan. []

Basis Epistemologis Trilogi Kerukunan

A. Konteks Historis

Istilah Trilogi Kerukunan di Indonesia bukanlah sebuah gagasan baru. Istilah ini pernah menjadi agenda publik di bawah naungan kebijakan Kementerian Agama pada masa Alamsjah Ratu Perwiranegara (1978-1983). Secara historis konsep trilogi lahir dari keresahan masifnya gesekan antar umat beragama di Indonesia pada era itu. Meskipun masalahnya sangat kompleks, tetapi umat Islam dalam konteks ini sebagai kelompok yang sering dipandang oleh para pengamat memiliki relasi pasang-surut dengan pemerintah, serta dengan umat agama lain.

Puncaknya ketika umat Islam menorehkan sejarah kelam pada tragedi Tanjung Priok tahun 1984. Peristiwa ini bukan konflik antar agama, tetapi reaksi sekelompok muslim berangkat dari ideologi

agama melakukan gerakan sehingga berdampak pada hilangnya nyawa. Berdasarkan laporan Komnas HAM, peristiwa ini menimbulkan korban sebanyak 79 orang, yang terdiri dari korban luka sebanyak 55 orang dan meninggal 23 orang (KontraS, 2024). Begitu juga pada tahun 1989 terdapat kasus Talangsari, kelompok pengajian pimpinan Warsidi yang diduga merupakan revitalisasi dari DI/TII memakan korban hingga 130 orang berdasarkan data aktivis HAM.

Dampak konflik di atas termasuk yang direspon oleh konsep Trilogi Kerukunan pada masa Prawiranegara, yaitu menekankan tiga bentuk relasi yang harus dijaga, yaitu; kerukunan internal umat beragama, antar umat beragama dan antar agama dengan pemerintah (Abdillah, 1998). Kategori pertama, yakni harmoni di dalam tubuh sesama agama itu sendiri. Dalam konteks umat Islam, hal ini sangat relevan karena pada masa itu sering terjadi gesekan antara kelompok Islam modernis dan tradisionalis (Tim Nasional Penulisan Sejarah Indonesia, 2008), serta konflik laten antara organisasi besar seperti NU dan Muhammadiyah (Bruinessen, 2015). Pemerintah melihat bahwa ketidakharmonisan di dalam tubuh Islam bisa menjadi titik rawan bagi instabilitas sosial-politik. Karena itu, salah satu fokus utama adalah mendorong dialog dan penyelesaian konflik secara damai agar umat Islam tidak tercerai-berai (Tika Lestari & Yohanes Parihala, 2020).

Kedua, kerukunan antar umat beragama, yaitu membangun relasi yang sehat antar umat agama. Sejarah Indonesia pada masa itu tidak terlepas dari konflik berbasis agama, misalnya gesekan antara komunitas Muslim dan Kristen di beberapa daerah, seperti pada tahun 1967 terjadi ketegangan antara pemuda Kristen dan Islam di Aceh Barat, yang diikuti pada periode yang sama oleh peristiwa perusakan gereja di Makassar yang dilakukan oleh sekelompok pemuda Islam. Akar persoalan konflik antarumat beragama ini berkaitan dengan meningkatnya jumlah pemeluk Kristen setelah peristiwa penumpasan PKI buntut peristiwa 1965. Sebagian besar dari mereka yang beralih memeluk Kristen merupakan kelompok abangan dan eks simpatisan PKI. Ketegangan tidak hanya terjadi di tingkat masyarakat, tetapi juga merambah ke lingkaran elite pemerintahan. Misalnya dalam Musyawarah Antar Agama yang

diselenggarakan pada November 1967 oleh Menteri Agama, perdebatan sengit terjadi antara tokoh Islam, H.M. Rasjidi, dengan perwakilan Kristen, Dr. Tambunan beserta kelompoknya. Perselisihan muncul ketika draf piagam yang melarang menjadikan masyarakat beragama sebagai objek dakwah masih diperdebatkan oleh beberapa kelompok. Bagi kelompok Islam aturan itu sebagai indikasi misi kristenisasi yang melekat pada gerakan agama Kristen. Sementara itu, di level akar rumput, berbagai kasus perusakan gereja terus muncul, seperti yang terjadi di Slipi, Jatibarang, hingga Purwodadi pada tahun 1968 (Sukamto, 2013).

Ketiga, kerukunan antar umat beragama dengan pemerintah. Aspek ini lahir dari kesadaran bahwa hubungan antara umat beragama dengan negara sering kali berada dalam ketegangan. Banyak kalangan Islam merasa tersisih dari politik nasional pasca pembubaran Masyumi dan adanya regulasi yang membatasi ekspresi politik Islam (Ricklefs, 2008). Di sisi lain, pemerintah Orde Baru di bawah Soeharto juga berupaya meredam potensi gerakan politik Islam yang dianggap dapat mengganggu stabilitas. Maka kerukunan antar umat beragama dengan pemerintah menjadi strategi untuk menjembatani kepentingan umat Islam agar tetap bisa berkontribusi dalam pembangunan, sekaligus mereduksi potensi konflik politik.

Tujuan fundamental dari kebijakan Trilogi Kerukunan yang dicanangkan Kementerian Agama pada era Alamsjah Ratu Perwiranegara adalah mewujudkan cita-cita perdamaian yang menopang pembangunan nasional. Sebab kerukunan bukan hanya sebagai persoalan teologis atau normatif keagamaan, melainkan sebagai instrumen strategis dalam menjaga stabilitas negara. Hal ini sejalan dengan pandangan bahwa pembangunan ekonomi dan politik hanya dapat berlangsung efektif apabila masyarakat terbebas dari konflik horizontal berbasis agama. Dengan demikian, kerukunan ditempatkan sebagai pilar utama dalam membangun konsensus nasional yang harmonis (Abdillah, 1998).

Hukum itu selalu berjalan pada setiap konflik yang terjadi, baik atas problem agama maupun politik. Laporan World Bank pada kasus konflik masa GAM (Gerakan Aceh Merdeka) di Aceh misalnya,

menunjukkan kerusakan fisik yang jumlah kerugiannya mencapai kurang lebih ~Rp11,8 triliun, sementara kerugian (loss) akibat berhentinya aktivitas ekonomi mencapai ~Rp95,6 triliun. Jumlah itu setara dengan delapan kali lipat nilai kerusakan fisik. Sehingga total biaya konflik Aceh diestimasi mencapai Rp107,4 triliun (Document, 2009). Suatu angka yang jauh berkali kali lipat jika dibandingkan dengan angka PDB masyarakat Aceh pada

Sama dengan dampak konflik di Maluku pada tahun 1998-2004 yang mengakibatkan perekonomian lokal mengalami kontraksi tajam & penurunan. Merujuk pada kajian DFID/Peace & Development Analysis mencatat PDB per kapita Maluku tahun 1999 turun hampir seperempat dan tetap negatif hingga 2002. Sedangkan pada akhir 2002, PDB/kapita hanya 75% level 1995. Lebih parahnya lagi Inflasi pangan di Ambon termasuk tertinggi di Indonesia, sehingga memperdalam jurang kemiskinan (Brown with Christopher Wilson and Suprayoga Hadi, 2005).

Dampak di atas memperkuat bahwa stabilitas sosial dan politik yang dihasilkan dari relasi harmonis antar agama dan antara agama dengan negara menjadi prasyarat bagi tumbuhnya negara modern. Pemerintah Orde Baru pada masa itu menekankan bahwa konflik yang bersumber dari sentimen keagamaan berpotensi merusak konsolidasi pembangunan yang sedang dijalankan pemerintah. Oleh karena itu, relasi antarumat beragama, toleransi, serta penyelarasan visi antara komunitas agama menjadi agenda utama konsep ini. Artinya, ia lahir dari kesadaran pemerintah mengenai karakter multikultural bangsa Indonesia. Dengan latar belakang agama, suku, dan budaya yang sangat beragam, konsep kerukunan menjadi pondasi terbentuknya sinergi dalam pembangunan, sehingga energi bangsa dapat difokuskan pada agenda pembangunan ekonomi dan politik. Oleh sebab itu, Trilogi Kerukunan tidak semata-mata mencerminkan kebijakan sektoral keagamaan, melainkan juga strategi politik pembangunan yang menempatkan stabilitas sosial sebagai basis bagi tercapainya kemajuan nasional (Hefner, 2000).

B. Definisi dan Pemaknaan Ulang

1. Kerukunan Khas Masyarakat Nusantara

Secara bahasa, dalam KBBI kerukunan diartikan sebagai keadaan hidup rukun, rasa rukun, dan kesepakatan untuk hidup berdampingan. Rukun merupakan serapan dari bahasa Arab yang memiliki bentuk plural *arkanun* yang bermakna dasar, pondasi atau pilar. Dalam ensiklopedi bahasa Arab kontemporer kata *ruknun* bermakna *asasun yaqumu alaiha al-Syaiu wa ya'tamidu 'alaiha.* Terjemahannya, "*pondasi yang digunakan sebagai sandaran oleh suatu perkara*" (Muluk al-Salman al-'Ali, 2025). Jika mengikuti makna tersebut, rukun berimplikasi sebagai suatu pondasi kokoh sehingga bisa menjadi tempat bersandar. Namun pondasi yang dimaksud pada makna itu juga memiliki kriteria khusus, hal itu merujuk pada makna asal kata yang dibangun dari huruf *ra, kaf*, dan *nun* yang menurut Ibnu Faris memiliki makna *quwwah* (kuat). Maka, jika mengikuti pola pemaknaan seperti itu, apa yang dimaksud rukun Islam adalah sisi terkuat dari Islam itu sendiri. Terkait kata ini, Ibnu Faris memberikan contoh *jabalun rakinun* (gunung yang kokoh), artinya *lahu arkanun 'aliyyatun* (memiliki pilar-pilar yang tinggi). Istilah tersebut digunakan untuk menyatakan suatu gunung yang menjulang tinggi serta memiliki akar yang kuat (Faris, t.t).

Dalam bahasa Indonesia, penggunaan kata "rukun" sangat kental dengan nuansa budaya harmoni dan kebersamaan yang terpatri dalam istilah-istilah lokal seperti *guyub*, gotong royong, berkumpul atau berkelompok. Namun dalam konteks kerukunan antar umat beragama, kata ini digunakan sebagai upaya yang berangkat dari kesadaran kolektif agar sepakat pada satu cita-cita mulia, yaitu bisa hidup berdampingan. Konon istilah ini pertama kali disampaikan oleh KH. Mohammad Dahlan pada tahun 1960an saat menjadi Menteri Agama dalam salah satu sambutannya yang berbunyi, "*Adanya kerukunan antara golongan beragama adalah merupakan syarat mutlak bagi terwujudnya stabilitas politik dan ekonomi yang menjadi program Kabinet AMPERA. Oleh karena itu, kami mengharapkan sungguh adanya kerjasama antara Pemerintah dan masyarakat beragama untuk menciptakan iklim kerukunan beragama ini, sehingga tuntutan hati nurani rakyat dan cita-cita kita bersama*

ingin mewujudkan masyarakat yang adil dan makmur yang dilindungi Tuhan Yang Maha Esa itu benar dapat terwujud." Berangkat dari pernyataan ini mulai muncul istilah kerukunan antar umat beragama serta menjadi dokumen resmi pemerintah hingga perundangan (Ruysdi dan Siti Zulaikhah, 2018).

Suatu hal yang menarik, mengapa kerukunan? Pemilihan diksi ini bukan tanpa alasan. Sebab kerukunan dianggap lebih sesuai dengan karakter masyarakat Indonesia yang multikultural, di mana keharmonisan hidup menjadi nilai yang dijunjung tinggi. Jika merujuk pada peraturan bersama Kementerian Agama dan Kementerian Dalam Negeri terkait dengan kerukunan antar umat beragama menekankan adanya hubungan yang terjalin di antara pemeluk agama dengan dilandasi sikap toleransi, saling memahami, saling menghargai, serta mengakui kesetaraan dalam menjalankan ajaran agama masing-masing, sekaligus bekerja sama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berlandaskan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 (Ruysdi & Siti Zulaikhah, 2018).

Secara yuridis, kerukunan umat beragama merupakan mandat konstitusional. Pasal 29 UUD 1945 menjamin kebebasan beragama, sementara Pancasila sila pertama menegaskan Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar kehidupan bangsa. Peraturan bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan 8 Tahun 2006 tentang FKUB juga menjadi landasan hukum bagi kaderisasi kerukunan di tingkat daerah. Artinya, agenda kerukunan tidak hanya memiliki legitimasi moral dari agama, tetapi juga dukungan yuridis dari negara.

Sesuai dengan latar belakang ketika agenda kerukunan ini pertama kali secara resmi dilakukan oleh menteri Agama era Mukti Ali (1971), isu-isu yang hendak dibereskan adalah adanya saling curiga antar kelompok umat beragama. Sehingga kerukunan yang dilakukan pada waktu itu memang dipandang sebagai paradigma baru, bukan lagi soal mencapai kesepakatan tentang berbagai masalah sosial, tetapi yang lebih penting dari kerukunan ini adalah tumbuhnya persahabatan secara personal (Gaus Af, 2009). Memang pada saat itu

ada beberapa langkah strategis yang diusulkan oleh para aktivis sebagai kegiatan prioritas agenda kerukunan. Salah satunya dialog antar tokoh umat beragama di berbagai daerah. Meskipun undangan melalui formalitas tokoh agama, tetapi prinsip yang ditekankan kepada mereka agar datang tidak membawa bendera keagamaan mereka. Artinya setiap peserta undangan yang datang adalah perwakilan personal, sehingga ketika berbicara mendapatkan kebebasan dan tidak terbebani oleh misi kelembagaan. Sebab kalau mereka hadir sebagai representasi lembaga pasti sudah menyiapkan kuda-kuda sebelum masuk acara dialog. Begitu juga topik-topik yang dibicarakan seputar permasalahan sosial tanpa menyinggung aspek teologis sama sekali. Adapun acara digelar di luar kota dengan sistem menginap sehingga akan terjalin keakraban antar anggota. Sebab terwujudnya kerukunan bukan hanya ditentukan oleh kesepakatan berpendapat, tetapi juga keakraban dan saling mengenal antara satu dengan lainnya (Gaus Af, 2009).

Di tataran para pelajar, misalnya, Kementerian agama memfasilitasi acara *camping* untuk mahasiswa dari berbagai Sekolah Tinggi Agama maupun organisasi agama. Target utama adalah membina kader-kader pemuka agama di masa depan. Faktor yang mendorong kegiatan ini adalah temuan bahwa telah terjadi sekat yang memisahkan antar mereka. Sehingga satu sama lainnya tidak saling mengenal. Batas itu tercipta karena wacana yang diajarkan oleh masing-masing agama hanya seputar kesempurnaan dan kebenaran ajaran agama mereka serta pintar menguliti kesalahan dan kesesatan ajaran agama lain. Kemudian dalam agenda camping tersebut, para peserta bebas menentukan topik yang akan menjadi bahan diskusi. Dan di sela-sela itu terdapat permainan sebagai bahan pelatihan untuk membina suasana akrab di antara mereka (Gaus Af, 2009). Selain dua program yang bersifat pelatihan maupun kaderisasi, agenda kerukunan pada saat itu juga diperkuat dengan kegiatan riset akademik untuk memetakan permasalahan sosial yang masih menggejala.

Prioritas utama pemerintah dalam membina kerukunan pada kaderisasi menunjukkan harapan adanya kerukunan yang menjadi kesadaran personal dan kolektif. Pemerintah tidak lagi terlibat

memberikan ultimatum maupun ancaman dengan tangan-tangan besi seperti hukum maupun militer. Kaderisasi dalam konteks kerukunan berarti menumbuhkan kesadaran kolektif lintas generasi bahwa harmoni antar agama adalah tanggung jawab bersama, bukan sekadar instruksi negara. Urgensi kaderisasi ini sangat besar karena keberhasilan gerakan kerukunan tidak lagi ditentukan oleh kekuatan politik atau militer, melainkan oleh kapasitas masyarakat untuk menginternalisasi nilai toleransi, empati, dan gotong royong, khususnya melalui kearifan lokal. Kemampuan ini seringkali menjadi titik kelemahan pemerintah, sehingga apapun programnya hanya menekankan pada paradigma harmoni yang berbasis pada suara mayoritas dan para elite (Cholil, 2023).

Menjawab pola di atas, bahwa kerukunan yang berbasis partisipasi masyarakat lebih *sustainable* dibandingkan kebijakan koersif. Misalnya, fakta bahwa Islam sipil di Indonesia mampu menopang demokrasi dan pluralisme ketika masyarakat diberdayakan melalui pendidikan, dialog, dan kaderisasi sosial. Dengan kata lain, pro-eksistensi masyarakat adalah fondasi utama agenda kerukunan yang berkelanjutan. Sebagai *starting point*, pemerintah mengembangkan strategi nasional yang fokus membangun masyarakat beragama yang toleran, inklusif, dan anti-ekstremisme melalui pendidikan, kurikulum, serta kaderisasi pemuda. Kemudian masyarakat melalui komunitasnya masing-masing yang melanjutkan program-program itu. Pola ini terjadi ketika pemerintah hendak melakukan pembangunan negara karena terbentur dengan adanya kelompok agama yang tidak memahami tentang inklusivitas dan modernism. Bahkan mereka secara parsial mamandang bahwa modernisasi merupakan agenda Barat yang secara sengaja hendak mengendori umat Islam. Jika saat itu, pintu masuk yang digunakan oleh pemerintah melalui adalah melalui pengembangan integrasi pendidikan yang mempertemukan antara arus Barat dan arus Timur (*majma' al-Bahraini*), maka tidak berlebihan jika saat ini pun demikian.

Ditambah fakta bahwa masyarakat Indonesia sejatinya telah akrab dengan tradisi kerukunan melalui kearifan lokal seperti gotong royong, Pela Gandong di Maluku, Subak di Bali, dan Mapalus di

Minahasa. Nilai-nilai ini adalah bentuk pro-eksistensi atau kerja sama aktif dalam mengatasi persoalan kolektif. Tantangannya adalah bagaimana menghidupkan kembali tradisi tersebut dalam konteks modern melalui kaderisasi yang sistematis atau diadopsi sebagai model pendidikan berbasis kearifan lokal yang belakangan mulai dibicarakan oleh para akademisi. Misalnya tahun 2025 ini terdapat akademisi salah satu kampus di Banten yang memenangkan hadiah riset tentang pendidikan lokal masyarakat Baduy sebagai pioner mengembangkan model pendidikan.

Pada era digital kampanye tentang kerukunan juga perlu digaungkan, dengan memanfaatkan platform media sosial seperti Instagram, Tiktok, Fb maupun Youtube. Justru meskipun pemerintah secara resmi mendorong kegiatan ini sudah banyak beberapa akun media digital yang terjun menggarap ranah ini, seperti komunitas Srili (Srikandi Lintas Iman) yang sudah ada sejak tahun 2015. Ini menunjukkan bahwa gerakan arus bawah seringkali lebih cepat dan tanggap.

2. Memperluas Horizon Kerukunan : Dari Koeksistensi Menuju Pro-Eksistensi

Trilogi Kerukunan dengan model dan program yang telah dilaksanakan negara pada masa lalu menekankan pentingnya kerukunan dengan tujuan koeksistensi damai dan transformatif. Koeksistensi dapat dimaknai sebagai kerangka awal kerukunan yang telah dibangun pada tahap sebelumnya atau kita sebut dengan istilah Trilogi Kerukunan Jilid I dengan titik tekan pada prinsip hidup rukun antar umat beragama, intra-agama, dan relasi yang harmonis dengan pemerintah. Pola ini menekankan pada stabilitas sosial dan politik, dengan tujuan mengurangi kecurigaan dan gesekan yang muncul akibat perbedaan keyakinan, praktik ibadah, maupun kepentingan negara. Dalam kerangka ko-eksistensi, toleransi dipahami sebagai sikap minimal untuk saling menerima keberadaan pihak lain tanpa menegasikan identitas masing-masing. Model ini terbukti efektif dalam menopang integrasi bangsa, terutama di tengah pluralitas Indonesia yang kaya akan agama, etnis, dan budaya.

Namun, dalam konteks tantangan global saat ini, paradigma koeksistensi dinilai belum cukup memadai. Muncul gagasan pro-eksistensi sebagai kerangka baru Trilogi Kerukunan Jilid II yang digagas oleh Kementerian Agama saat ini. Trilogi Kerukunan tidak sekadar menekankan toleransi sosial, tetapi juga membangun harmoni relasional yang lebih utuh antara Tuhan, manusia, dan lingkungan. Dengan demikian, kerukunan tidak hanya menyentuh aspek hubungan horizontal antar manusia, tetapi juga meluas ke dimensi vertikal (hubungan dengan Tuhan) dan ekologis (hubungan dengan alam). Konsep ini menjadi relevan sebagai jawaban atas krisis kemanusiaan dan kerusakan lingkungan yang kian mengkhawatirkan. Umat beragama dituntut untuk memperluas horizon kerukunan, dari sekadar mengelola perbedaan sosial menjadi komitmen bersama dalam menjaga martabat manusia sekaligus kelestarian bumi sebagai amanah Ilahi.

Pemerintah dapat memperkuat agenda ini dengan mengintegrasikan pendidikan kerukunan dalam kurikulum sekolah, mendorong peran pemuda lintas iman, serta mengembangkan kader pemuka agama yang inklusif. Dengan demikian, kerukunan tidak lagi sebatas slogan, melainkan gerakan nyata yang ditopang kesadaran kolektif. Prinsip fundamentalnya berelasi dengan Tuhan, antar sesama manusia dan alam. Nasaruddin Umar dalam gagasannya menawarkan model segitiga hubungan antara alam, manusia dan Tuhan yang masing-masing terkoneksi sebagai dasar membangun kesadaran ekologis. Ia menyampaikan bahwa paradigma tradisional yang sering menekankan dominasi manusia atas alam perlu digantikan dengan pendekatan yang lebih berbelas kasih dan menjaga keseimbangan (Umar, 2025).

Upaya pro-eksistensi hendak mengarahkan komunitas beragama agar tidak hanya hidup berdampingan dengan alam, tetapi juga bertindak aktif merawatnya (Umar, 2025). Hal ini penting mengingat krisis ekologi tidak dapat diatasi dengan pendekatan teknis semata, melainkan membutuhkan internalisasi nilai-nilai religius yang menempatkan alam sebagai amanah Tuhan. Di tingkat arus bawah, kaderisasi eko-teologi dapat dilakukan dengan memadukan kesadaran keagamaan dan wawasan ekologis. Misalnya, melalui

pendidikan pesantren, madrasah, atau komunitas lintas iman yang menekankan tafsir ayat-ayat kosmologis Al-Qur'an tentang keseimbangan (*mīzān*) dan larangan merusak bumi (*fasād fī al-ardh*).

Masyarakat beragama yang terlibat dapat diarahkan menjadi agen kampanye lingkungan melalui gerakan menanam pohon, menjaga sumber air, atau membersihkan sungai. Di sini, agama menjadi energi moral yang mengikat kerjasama, sementara alam menjadi ruang bersama yang perlu dipelihara serta sudah menjadi kesadaran kolektif. Dengan demikian, pro-eksistensi tidak hanya melahirkan generasi religius secara normatif-parsial, tetapi juga membangun masyarakat ekologis yang sadar akan tanggung jawab spiritual terhadap bumi. Namun semua itu perlu adanya upaya reinterpretasi dan bertransformasi dari pola tafsir tentang agama yang lama menuju wawasan ekologis baru. Menurut Umar, menjaga alam bukan hanya tindakan ekologis, tetapi juga bagian dari basis spiritual. Sehingga pengabaian terhadap lingkungan menjadi bentuk pengingkaran terhadap agama itu sendiri. Terlebih sebagai khalifah, manusia bertugas memelihara bumi, bukan justru merusaknya (Umar, 2025).

C. Basis Epistemologi

1. Berpusat pada Cinta Tuhan

Secara teologis, seluruh agama besar di Indonesia menempatkan cinta Tuhan sebagai pondasi utama kehidupan beriman. Cinta Ilahi bukan hanya ikatan personal antara manusia dengan Tuhan, tetapi juga poros yang menumbuhkan kasih sayang sosial, penghormatan terhadap sesama, dan kepedulian pada alam semesta. Dengan demikian, kerukunan umat beragama berakar pada horizon transendental yang sama, meskipun diekspresikan melalui tradisi teologis yang beragam.

Caputo (2005) menawarkan sebuah pendekatan baru dalam melihat agama, sekaligus mengandung beberapa kritik tajam dan lugas terhadap kondisi agama saat ini. Agama lahir dari cinta. Tuhan yang Maha Cinta dan beragama hanya untuk bagi pecinta. Agama tidak dibangun atas dasar kekuasaan dan dogma, tetapi melalui cinta dan

pengalaman eksistensial yang memukau. Agama bukan tumpukan dogma, sistem teologi tertutup, sistem hukum, dan ritual formalistik, tetapi resonansi hati manusia terhadap panggilan cinta dan keadilan yang tak pernah selesai. Dalam konteks ini, orang beragama bukan mereka dalam arti para penganut ajaran secara dogmatis, para pembela ajaran agama yang rigid, atau mereka yang berkoar-koar paling dekat dengan Tuhan sehingga mengabaikan hak orang lain. Orang beragama adalah mereka yang memiliki sebentuk iman cinta yang tidak menindas, tidak mendiskriminasi orang lain dan tidak memiliki kebenaran final dalam perjalanan keagamaannya.

Dalam Islam, cinta Allah (*mahabbah*) adalah ruh dari iman: "Tidak sempurna iman seseorang sampai ia mencintai saudaranya seperti ia mencintai dirinya sendiri" (HR. Bukhari-Muslim). Kecintaan terhadap Tuhan sebagai bagian dari iman yang kokoh tidak akan sempurna tanpa mencintai sesamanya. Dalam tradisi Kristen, cinta (agape) adalah inti dari ajaran Yesus Kristus: "Kasihilah Tuhan Allahmu… dan kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri" (Matius 22:37–39). Agustinus menafsirkan cinta ini sebagai "ordo amoris"—tatanan cinta yang benar, yaitu mencintai Allah sebagai tujuan akhir, dan sesama sebagai jalan menuju Allah. Gereja Katolik memperkaya pemahaman ini dalam ensiklik Deus Caritas Est (2005) karya Paus Benediktus XVI, yang menekankan bahwa kasih (caritas) adalah jantung dari iman Katolik. Kasih kepada Allah tidak pernah terpisah dari kasih sosial, melainkan menjadi motor pelayanan Gereja bagi kemanusiaan, khususnya yang miskin dan tertindas.

Dalam Hindu, konsep prem dan bhakti—cinta suci kepada Tuhan dan semua ciptaan-Nya—menjadi jalan spiritual menuju *moksha*. Bhagavad Gita 9:26 menegaskan bahwa bahkan persembahan sederhana berupa daun atau bunga, bila dilakukan dengan cinta, diterima Tuhan. Bhakti yoga menempatkan cinta Tuhan sebagai jalan menuju *moksha*. Sementara Buddhisme memang tidak menekankan Tuhan personal seperti dalam tradisi Abrahamik. Namun cinta kasih (metta) diarahkan pada semua makhluk hidup sebagai manifestasi pencerahan. Dalam Metta Sutta, Buddha mengajarkan agar murid-muridnya memancarkan kasih sayang tanpa batas

sebagaimana seorang ibu mencintai anaknya. Metta dipahami sebagai kualitas spiritual yang menumbuhkan harmoni kosmik. Konfusianisme juga menekankan ren (仁) atau cinta kasih universal sebagai manifestasi keselarasan antara manusia dengan Tian (天, Langit/Tuhan). Cinta kepada Tuhan tidak diekspresikan dalam bentuk teologi abstrak, tetapi dalam praktik etis sehari-hari: mengasihi sesama, menjaga keluarga, dan merawat harmoni sosial. Konsep ini menegaskan bahwa mencintai manusia adalah jalan utama untuk mengasihi Tian. (Yao, 2000; Tu, 1989).

Landasan epistemologis dari sudut pandang agama-agama di atas menegaskan kembali bahwa agama-agama pada hakikatnya memiliki pedoman utuh untuk merespon adanya krisis kerukunan, terlebih krisis lingkungan dengan berpusat pada Cinta Tuhan. Krisis ekologi dan keretakan sosial yang dihadapi manusia modern tidak bisa dilepaskan dari perubahan cara pandang yang salah dalam melihat lingkungannya, sehingga manusia merasa paling dominan untuk berlaku dan bersikap destruktif terhadap sesama, alam dan Tuhan. Menguatkan apa yang pernah disampaikan oleh Nasaruddin Umar, bahwa apa yang tampak sebagai kerusakan lingkungan sejatinya adalah krisis spiritual dan moral manusia (Umar, 2013). Manusia modern telah menempatkan dirinya dalam antroposentris seutuhnya, sehingga memandang alam semesta sebagai objek segalanya. Padahal hakikatnya alam merupakan tempat ayat-ayat Tuhan terhampar agar manusia mampu melihat ayat-ayat itu sebagai manifestasi diri-Nya. Menurut Fakhruddin al-Razi ketika menafsirkan QS Fussilat 53 bahwa Allah akan menunjukkan kekuasaan-Nya melalui wilayah-wilayah termasuk tumbuhan, pohon dan api (al-Razi, 1981).

Demikian perhatian para mufassir lain terhadap QS Fussilat 53 tersebut adalah pada kata *afaq* dan *anfusihim*. Dua wilayah itu disampaikan sebagai tempat Allah menunjukkan ayat-ayat Nya. Sehingga relasi kasih sayang antara diri manusia dengan alam raya hakikatnya adalah sama-sama dalam diri Sang Pencipta. Pandangan itu sejatinya hendak menegaskan bahwa seluruh ciptaan adalah *tajalli*, manifestasi dari Nama-Nama Allah yang setiap kali mereka juga menyerukan tasbih memuji kepada Allah. Dengan demikian,

merawat bumi bukan sekadar kewajiban ekologis, tetapi merupakan bentuk ibadah yang sama-sama meneguhkan hubungan dengan Sang Pencipta. Sebab alam memiliki upayanya sendiri menuju kepada Sang Pencipta, begitu juga dengan manusia. Kesadaran semacam yang menjadi agenda utama dari eko-teologi, yakni pemahaman teologis yang mengaitkan tanggung jawab ekologis dengan pengabdian kepada Allah (Nasr, 2013).

Artinya cinta sesama manusia, cinta Tuhan, dan cinta alam raya pada hakikatnya bukanlah tiga entitas yang terpisah, melainkan satu kesatuan yang berpangkal pada cinta vertikal kepada Allah. Cinta kepada manusia merupakan manifestasi konkrit dari kasih Ilahi, karena manusia diciptakan sebagai khalifahNya di bumi, maka mencintai sesama berarti menghormati ciptaan dan kehendak Sang Pencipta. Demikian pula cinta alam raya bukanlah bentuk penyembahan terhadap makhluk, melainkan kesadaran spiritual bahwa setiap unsur alam adalah tanda (*āyah*) yang menunjuk kepada keagungan dan kasih Allah. Maka, mencintai alam berarti menjaga titipan-Nya dan berpartisipasi dalam harmoni kosmik yang Ia tetapkan. Semua bentuk cinta horisontal, baik kepada sesama maupun kepada lingkungan adalah pantulan dari cinta vertikal kepada Allah, yang keduanya saling menguatkan. Dalam perspektif tauhid, mencintai Allah tanpa mencintai makhluk-Nya adalah ilusi, sedangkan mencintai makhluk tanpa mengaitkannya dengan Sang Pencipta adalah kehilangan arah. Cinta sejati selalu bermuara dan kembali kepada-Nya, karena dari-Nya segala cinta berasal dan kepada-Nya segala cinta akan kembali.

Allah menjadi pusat cinta lingkungan maupun cinta sesama. Pola ini menguatkan temuan Bellah yang bercerita tentang sejarah bencana alam raya ini akibat dari ulah manusia ketika memasuki masa bertani dan industri. Bellah memaparkan penyebab kepunahan manusia akibat perang dan bencana alam. Namun kepunahan manusia akibat peperangan tidak sebanding dengan adanya bencana (Bellah, 2011). Meskipun Bellah melihat pada aspek natural alam raya yang sering bergejolak dengan iklim-iklim ekstrim, akan tetapi temuan dia tidak menghindari adanya kerusakan alam raya akibat ulah manusia. Jika

demikian bisa berarti bahwa melukai alam raya ini sama saja melukai diri sendiri.

Cinta terhadap alam raya dalam pandangan masyarakat adat Indonesia merupakan wujud spiritualitas ekologis yang berakar pada keyakinan bahwa alam adalah manifestasi dari kekuasaan Ilahi. Masyarakat Baduy, misalnya, mengekspresikan cinta kepada Tuhan melalui pantangan merusak hutan dan gunung, sebagaimana prinsip mereka "*leuweung teu meunang diruksak, gunung teu meunang dilebur*" sebuah bentuk ketaatan pada Sang Hyang Tunggal sebagai sumber kehidupan. Bagi mereka alam semesta sebagai satu kesatuan utuh antara langit dan bumi yang menjaganya bukan sekadar aturan adat, melainkan kewajiban moral dan spiritual untuk memelihara keseimbangan alam yang telah diwariskan oleh leluhur (Suparmini Sriadi Setyawati, dan Dyah Respati Suryo Sumunar, 2013). Begitu pula masyarakat Kaharingan dan Dayak di Kalimantan memandang hutan sebagai ruang sakral yang dihuni oleh roh leluhur dan dijaga oleh Ranying Hatalla Langit, Tuhan Yang Maha Tinggi. Melestarikan alam bagi mereka adalah menjaga keseimbangan kosmos dan menunaikan iman ekologis yang menegaskan hubungan timbal balik antara manusia, alam, dan Tuhan (Arsyad, 2018)

Di Jawa, komunitas Samin menunjukkan cinta kepada Tuhan melalui kesederhanaan dan penghormatan terhadap tanah sebagai titipan Gusti, menolak eksploitasi alam sebagai bentuk ibadah sosial dan spiritual (Subagya, 2019). Seluruh masyarakat adat ini menempatkan cinta terhadap alam bukan sekadar etika lingkungan, melainkan ekspresi cinta vertikal kepada Tuhan yang menuntut tanggung jawab moral terhadap ciptaan-Nya. Dengan demikian, teologi ekologis lokal Nusantara sejatinya sejalan dengan prinsip tauhid ekologis dalam Islam, yang memandang harmoni antara manusia, alam, dan Tuhan sebagai satu kesatuan kesadaran kosmik.

2. Menghidupkan Etika Kasih Sayang pada Sesama

Agama bukanlah sekadar doktrin teologis yang berbicara tentang ketuhanan secara abstrak, melainkan juga mengandung etika sosial yang membimbing manusia dalam relasi kemanusiaan. Semua agama

besar di dunia pada hakikatnya memiliki panduan etis yang menekankan kasih sayang, keadilan, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Misalnya, Islam yang memiliki prinsip ukhuwah *insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan) yang melampaui batas etnis dan agama (QS. Al-Hujurat: 13). Kristen mengajarkan kasih sebagai inti ajaran, atau ajaran inti Kristen yang memegang prinsip bahwa Yesus merupakan juru damai. Serta tidak ada satu ayatpun dalam Al-Kitab yang mengajarkan melakukan kerusakan, kekerasan, apalagi peperangan. Demikian juga terdapat dalam perspektif Katolik dengan representasi gereja yang menyebut diri sebagai "persekutuan iman, harapan dan cinta kasih." Prinsip ini yang mengilhami lahirnya konsili Vatikan II yang menjadi momen penting kebangkitan semangat beragama inklusif dalam membangun persaudaraan universal di abad modern.

Dalam dokumen resmi tahun 1991 ditegaskan bahwa Konsili Vatikan II secara jelas mengakui adanya nilai-nilai positif, bukan hanya dalam kehidupan religius pribadi yang beriman pada tradisi agama lain, tetapi juga dalam tradisi keagamaan itu sendiri. Konsili menegaskan bahwa di luar Persekutuan Gereja pun terdapat berbagai unsur pengudusan dan kebenaran. Oleh karena itu, dialog antaragama tidak sekadar dimaknai sebagai hubungan harmonis semata, melainkan juga sebagai ajakan bagi semua pihak, baik umat Kristiani maupun pemeluk agama lain, untuk semakin memperdalam iman mereka di hadapan Allah. Justru melalui perjumpaan dengan agama yang berbeda, seseorang ditantang untuk keluar dari rutinitas yang membosankan dan digugah menemukan kembali arah sejati dari iman dan keyakinannya (Wahid, dkk, 2021). Konsili Vatikan II ini menginspirasi lahirnya banyak aktivitas dialog lintas iman di Indonesia.

Demikian juga agama Hindu melalui ajaran yang tertanam dalam *Sa Dharma* atau enam Dharma yang memperkuat setiap individu untuk menjalankan ajaran agamanya dengan prinsip bahwa setiap individu perlu memiliki wawasan untuk mampu menghadapi tantangan zamannya. Seiring berjalannya masa, ajaran ini bertransformasi menjadi lebih sederhana yang disebut dengan susila, yaitu bagaimana menjaga hubungan yang harmonis antara sesama

manusia, yang menjadi salah satu dari tiga penyebab kesejahteraan. Buddha juga punya *metta*, yaitu sebuah ajaran yang berpegang teguh pada cinta kasih tanpa pilih kasih yang berbasis pada nilai-nilai kemanusiaan: toleransi, solidaritas, kesetaraan dan tanpa kekerasan. Kehidupan para Buddhis berjalan di atas nilai kemanusiaan yang dijabarkan pada kasih sayang, toleran dan kesetaraan (Wahid, dkk, 2021). Konfusianisme juga memiliki konsep cinta kepada sesame dengan ren (仁) atau cinta kasih universal sebagai manifestasi keselarasan antara manusia dengan Tian (天, Langit/Tuhan). Konsep teologis dalam Konghucu ini memperlihatkan bahwa ajaran agama tentang Ketuhanan bukan sekedar konsep abstrak, tetapi merupakan wujud praktis dalam kehidupan sehari-hari dalam mengasihi sesama dan lingkungan sekitar (Yao, 2000).

Dengan demikian, etika lintas agama menempatkan kasih sayang sebagai fondasi universal dalam kehidupan bersama (Armstrong, 2014). Kesalehan religius dalam perspektif agama-agama tidak hanya diukur dari tingkat kepatuhan ritual-spiritual, tetapi juga dari sejauh mana seseorang mampu mewujudkan kesalehan sosial. Dalam Islam, keimanan kepada Tuhan selalu disertai dengan perintah kebajikan sosial (QS Al-Buruj (85) : 11). Bahkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 177 ditegaskan kebajikan bukan sekedar menghadapkan wajah ke arah timur dan barat, tetapi kebajikan adalah rangkaian tak terpisahkan antara keimanan kepada Tuhan dan misteri ghaib dengan praktek kebajikan sosial seperti mencintai kerabat, anak yatim, fakir miskin, musafir dan golongan lainnya yang membutuhkan secara sosial.

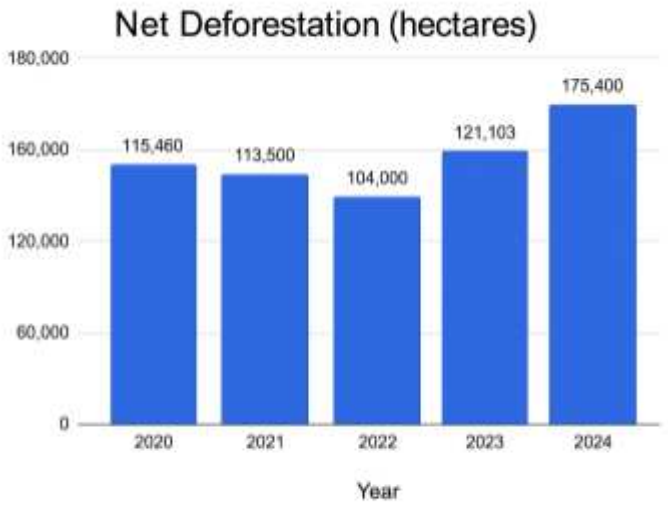
Prinsip tersebut mengilhami lahirnya gerakan-gerakan sosial dari komunitas keagamaan. Misalnya Organisasi Masyarakat Muhammadiyah memiliki Muhammadiyah Disaster Management Center (MDMC) yang pada masa covid 19 berperan aktif membantu masyarakat dalam menanggulangi virus yang banyak memakan korban itu. Muhammadiyah juga bekerja sama dengan pihak-pihak terkait, baik dari organisasi agama lain maupun pihak pemerintahan.

Gerakan Ormas keagamaan tersebut muncul dari landasan epistemologi kerukunan dan etika kasih sayang kepada sesama yang merupakan manifestasi dari cinta Tuhan. Dalam tradisi Islam, cinta

Allah tidak bisa dipisahkan dari cinta dan peduli kepada manusia. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam hadits qudsi yang cukup populer : "Sayangilah siapa saja yang ada di bumi, niscaya kalian akan disayangi oleh (Dzat) yang ada di langit" (HR. Tirmizi). Hadis ini menegaskan bahwa cinta Tuhan tercermin melalui perilaku kasih sayang kepada sesama makhluk. Dengan demikian, etika kasih sayang kepada manusia bukan sekadar norma sosial, melainkan jalan spiritual untuk mendekatkan diri kepada Tuhan yang Mahakasih.

3. Menumbuhkan kepedulian Ekologis

Krisis lingkungan yang disebabkan oleh berbagai faktor termasuk adanya perubahan iklim, deforestasi, polusi, hingga kerusakan keanekaragaman hayati mencerminkan krisis cara pandang manusia terhadap alam. Seyyed Hossein Nasr menyebut fenomena ini sebagai krisis spiritual modern, di mana manusia memutus alam dari dimensi sakral dan menjadikannya sekadar objek eksploitasi (Nasr, 2007).



Sumber: www.menlhk.go.id

Dalam tradisi Islam terdapat konsep tasawuf yang menghadirkan kerangka alternatif menuntun manusia untuk membaca kembali alam sebagai cermin keindahan ilahi. Hasyim Asyari dalam salah satu karyanya menuliskan dasar-dasar jalan tasawuf yang dibagi menjadi

lima: pertama takwa kepada Allah baik secara diam-diam maupun dilakukan secara terbuka. Kedua, mengikuti sunnah Nabi baik dalam perkataan maupun perbuatan. Ketiga, berpaling dari pujian manusia baik di depan maupun belakang. Keempat, ridha kepada Allah dalam kadar sedikit maupun banyak. Kelima, rujuk kepada Allah dalam keadaan suka maupun duka. Setelah itu Hasyim Asyari juga menambahkan adanya pondasi-pondasi yang harus menyertainya, di antaranya dengan menjaga kehormatan dan berkhidmah secara baik yang tujuan utamanya adalah sampai pada Allah (*wushul ila Allah*) (Asyari, 2010).

Menuju paradigma tersebut, Umar menawarkan agar mampu mengubah cara pandang teologis dari model kekuasaan kepada model kasih dan penjagaan. Ia menekankan bahwa merusak lingkungan sama dengan mengkhianati tugas spiritual sebagai umat beriman. Alam adalah amanah yang harus dirawat, bukan dieksploitasi (Umar, 2025). Sejak tahun 2025, Kementerian Agama RI di bawah kepemimpinan Menteri Agama Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA telah menjadikan eko-teologi sebagai program prioritas nasional. Menariknya, implementasi eko-teologi nasional dibangung dengan melibatkan pendekatan lintas iman dan berbasis bukti serta nilai. Meskipun belum ada survei terhadap indikator keberhasilan program eko-teologi ini, setidaknya bisa menjadi wacana nasional sebagai gerakan cinta lingkungan.

Walaupun agenda ini baru secara formal sebagai kampanye publik tahun 2025, tetapi kesadaran masyarakat bawah sudah banyak yang menyadari urgensinya pola perilaku ini. Widianto, dkk pernah melaporkan adanya salah satu pesantren di Lombok yang sudah memiliki kesadaran tentang pentingnya *green education.* Pendidikan hijau ini sebagai kerangka optimalisasi peran pesantren untuk kehidupan sehari-hari agar ramah terhadap lingkungan (Widianto, dkk, 2023). Pesantren juga tidak satu-satunya yang ikut berpartisipasi memiliki kesadaran gerakan hijau untuk tumbuh kembang bersama alam, tetapi beberapa lembaga pendidikan Sekolah, lembaga-lembaga agama lain, sebagaimana menjadi komitmen beberapa lembaga pendidikan agama Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Konghucu di Indonesia. Namun bagaimana

gerakan ekologis ini memiliki relevansi dengan pandangan agama-agama?

Dalam kajian kitab fiqih Islam memang terdapat perdebatan mengenai menghidupkan lahan terlantar (*ihya' al-mawat*), tetapi aturan itu tidak berlaku pada lahan-lahan tertentu (Al-Anshari, T.tp). Konsekuensi itu berpedoman pada salah satu hadis riwayat Ibnu Umar berikut:

Diriwayatkan oleh Ibnu Umar bahwa Nabi Muhammad menjaga al-Naqi' untuk lahan mengembala kuda. Kemudian Ibnu Umar ditanya tentang itu, apakah untuk kudanya Nabi? Lalu dia menjawab bahwa hal itu dilakukan untuk gembala kudanya orang-orang muslim (Hajar al-Asqalani, 2001). Hadis tersebut juga dijelaskan secara terminologis oleh al-Nawawi dalam *Syarah al-Muhadzdzab*-nya dengan kalimat berikut:

Secara terminologis *ḥimā al-mawāt* yakni menjaga tanah mati (tanah yang belum dimanfaatkan/dihidupkan) yang oleh pemerintah atau penguasa dilarang untuk dihidupkan (diolah) oleh individu tertentu dengan status kepemilikan pribadi (*imlākan*). Namun larangan ini bertujuan agar tanah tersebut tetap terbuka untuk kepentingan adanya tumbuhan dan tempat menggembala (Muhyiddin bin Syaraf an-Nawawi, 1996). Bukan justru dilarang tetapi digunakan untuk aktivitas-aktivitas yang sangat ekstraktif.

Tujuan adanya konservasi tanah tersebut untuk melindungi eksistensi tanah menjadi terbuka dalam status *ibāhah* (boleh dimanfaatkan untuk umum), bukan menjadi milik pribadi. Agar tanah tersebut masih bisa menumbuhkan rumput untuk keperluan makan ternak. Sehingga tidak berlebihan jika ungkapan tersebut merupakan kiasan. Karena yang hendak disampaikan hakikatnya adalah konservasi, yaitu memberikan perlindungan terhadap hak tanah agar tetap hijau.

Argumen itu pernah digunakan sebagai dalil fiqh lingkungan dan kepemilikan tanah. Jawaban yang hendak ditegaskan bahwa dalam Islam tidak semua tanah bisa dimiliki secara pribadi. Sehingga ada

tanah yang ditetapkan sebagai *ḥimā* (kawasan lindung) demi kemaslahatan bersama. Penguasa berhak mengatur tanah mati agar tidak dieksploitasi hanya oleh segelintir orang, melainkan memberi manfaat luas bagi masyarakat. Al-Mawardi pernah mempersoalkan tentang perbedaan *Hima* antara yang terjadi di era Jahiliyyah dengan era Islam. Jika era Jahiliyyah, *hima* dilakukan oleh segelintir orang karena kekuasaannya, dengan tujuan memiliki penguasaan lahan yang luas. Sedangkan *hima* pada masa Islam punya orientasi lain, yaitu membuat konservasi lahan agar bisa dimanfaatkan oleh orang banyak, seperti fakir miskin dan orang yang membutuhkan (Bin Habib al-Mawardi, 1989).

Penguasaan yang berbasis pada pelestarian lingkungan ini hakikatnya amanah yang diberikan kepada manusia. Sekaligus sebagai tolok ukur relasi yang seharusnya terbangun secara sadar oleh manusia dengan alam dan Tuhan. Manusia tidak lagi merasa superior dengan kejantanannya memperlakukan alam dengan tanpa aturan. Bahkan jika mengutip pandangan Al-Syaukani ketika memberikan keterangan atas larangan menebang pohon yang pernah disampaikan oleh sahabat Abu Bakar. Menurut Al-Syaukani, bahkan menebang pohon pun jika dilakukan secara sengaja serta menimbulkan mudharat sangat dilarang oleh agama (Ali al-Syaukani, 2003).

Tujuan utama dari aturan itu adalah menumbuhkan kesadaran ekologis dengan menciptakan konservasi lahan hijau. Semua bisa dimulai dengan membentuk manusia-manusia yang mampu hidup harmonis dengan lingkungan. Dalam konteks ini, Islam menekankan larangan *fasād fī al-ardh* merusak bumi serta memberikan dampak dari kecerobohan itu yang bisa menyebabkan kehancuran di daratan maupun di lautan (QS. Al-Rum 41).

Agama-agama selain Islam juga punya prinsip yang sama bahwa alam semesta merupakan ciptaan Tuhan yang tidak boleh dirusak. Dalam tradisi Kristen, Kitab Kejadian menegaskan bahwa Tuhan menciptakan langit, bumi, dan segala isinya, lalu menyatakan bahwa semua ciptaan itu “sungguh amat baik” (Kejadian 1:31). Manusia diberikan mandat untuk “memelihara taman Eden” (Kejadian 2:15),

yang berarti manusia adalah penjaga, bukan penguasa absolut. Pandangan ini dikuatkan oleh teologi ekologis modern. Paus Fransiskus, misalnya, melalui ensiklik Laudato Si' (2015) pasal 1, menekankan bahwa bumi adalah "rumah bersama" yang harus dirawat penuh kasih. Alam dipandang sebagai partner spiritual yang membantu manusia mengenal kasih Tuhan.

Tokoh Kristiani seperti Pdt. Dale D. Sompotan mengingatkan bahwa gereja dan warganya harus berperan aktif dalam menjaga kelestarian alam, sebab teologi ciptaan meneguhkan panggilan gereja untuk terlibat dalam ekologi. Sompotan menilai sudah saatnya gereja terlibat sebagai penatalayanan lingkungan, yaitu untuk menjadi pengelola, pengatur apa saja yang dititipkan Tuhan kepadanya, baik itu waktu, harta, talenta dan lainnya, salah satu yang penting adalah lingkungan sebagaimana diajarkan oleh manusia pertama yang menghuni Taman Eden (Sompotan, 2022).

Dalam agama Hindu, kosmologi tidak bisa dilepaskan dari prinsip Tri Hita Karana, yaitu keseimbangan hubungan manusia dengan Tuhan, sesama, dan alam. Kecintaan manusia dengan alam ini dalam konsep Tri Hita Karana diwujudkan Bhuta yadnya (Budiastika, 2022). Atharva Veda menggambarkan bumi sebagai ibu dan manusia sebagai anak-anaknya. Pandangan ini melahirkan praktik konkret seperti Subak di Bali, sistem irigasi berbasis komunal yang menegaskan harmoni ekologis dan spiritual (Suhardi, 2023). Menurut I Gusti Ngurah Bagus, menegaskan bahwa Tri Hita Karana merupakan filsafat hidup masyarakat Hindu yang memastikan keberlanjutan ekologis melalui harmoni religius. Dengan demikian, menjaga alam berarti menjaga relasi kosmis dengan Tuhan dan manusia sekaligus.

Begitu juga dalam ajaran Buddha, terdapat prinsip *ahimsa* atau pantang menyakiti adalah fondasi moral yang melampaui manusia dan mencakup seluruh makhluk. Buddha mendorong kesadaran bahwa semua makhluk saling terkait dalam jaringan kehidupan menumbuhkan sikap welas asih universal. Dalam Dhammapada disebutkan bahwa sebagaimana manusia takut akan penderitaan, demikian pula semua makhluk hidup. Karena itu, menjaga alam berarti menjalankan praktik welas asih. Menurut Sutrisno,

spiritualitas dalam ajaran Buddha mengajarkan untuk hidup selaras dengan alam, dengan penuh welas asih terhadap semua makhluk. Hal itu pernah dia praktik kan bersama dengan institusinya mulai menanam pohon, merawat bumi dan mengedukasi anak-anak muda yang diklaim sebagai mewujudkan ajaran luhur dalam Buddha (Nalanda, 2025).

Dimensi ekologis dalam ajaran Konghucu tidak sulit untuk ditemukan. Ajaran ekologi yang sangat kuat misalnya tercermin dalam konsep *Tian–Ren–He–Yi* (天人合一), yakni kesatuan antara manusia dan langit/alam semesta. Ren-centred (berpusat pada manusia) dengan pandangan antroposentris, menekankan tanggung jawab manusia terhadap hubungan ekologis secara praktis. Sementara, Tian-centred (berpusat pada alam/langit) mencerminkan pandangan ekosentris yang memberikan bingkai metafisik dan religius untuk norma-norma etika ekologis. Kedua orientasi memiliki fungsi berbeda tetapi saling melengkapi. Orientasi *tian-centred* menetapkan kerangka metafisik untuk norma dan kebijakan ekologis sebagai bagian dari infrastruktur politik dan religius, sedangkan orientasi *ren-centred* memberi penekanan pada nilai praktis dan makna ontologis dari relasi manusia-lingkungan (Yao, 2014).

Argumen-argumen teologis di atas memberikan konfirmasi bahwa agama pada hakikatnya memberikan kesadaran secara formal kepada manusia agar senantiasa berelasi baik dengan alam raya. Makrokosmos yang tidak hanya dipandang sebagai makhluk mati sehingga diperlakukan oleh manusia secara serampangan. Padahal hakikatnya adalah bentuk tajalli Tuhan. Menurut Ibnu Arabi termasuk apa yang disebut sebagai *ma siwa Allah* (segala sesuatu selain Allah), tetapi sesuatu itu merupakan penampakkan diri-Nya yang tidak terbatas pada bentuk tertentu. Oleh sebab itu perlu merasakan kembali atas kehadiran Tuhan dalam segala sesuatu itu secara terus menerus yang sangat membutuhkan kesadaran individu secara dinamis sehingga tidak terjebak pada wujud lahir (Arabi, t.t).

Merumuskan Integrasi Konseptual Trilogi Kerukunan

A. Kesadaran Intersubjektif sebagai Fondasi

Krisis sosial yang ditandai oleh intoleransi dan kekerasan memiliki akar yang sama dengan krisis ekologis yang mengancam bumi. Keduanya merupakan manifestasi dari satu problematika fundamental yang saling terkait. Diagnosis ini dibaca oleh Seyyed Hossein Nasr sebagai "tragedi manusia modern", yaitu hilangnya kesadaran akan yang sakral (*the sacred*) dan retaknya hubungan manusia dengan Tuhan dan alam. Cara pandang modernitas yang antroposentris dan saintistik melahirkan desakralisasi terhadap pengetahuan dan alam, yang pada akhirnya membuka jalan bagi eksploitasi dan alienasi. Manusia modern, dalam upayanya menaklukkan alam, justru tercerabut dari akar spiritualnya sendiri, menciptakan kehampaan yang memicu konflik sosial dan kerusakan ekologis (Nasr, 2007).

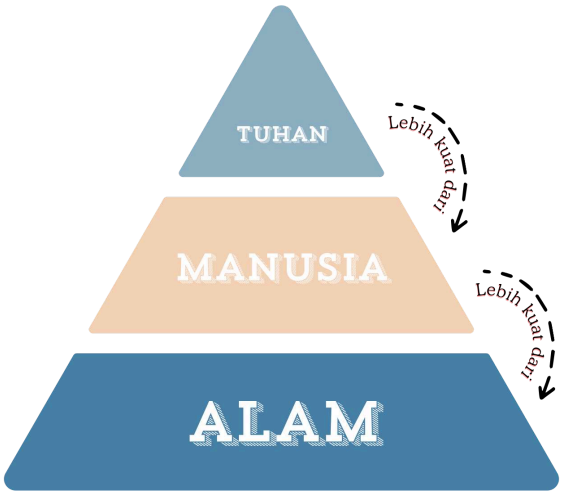
Trilogi Kerukunan hadir sebagai respons holistik terhadap krisis multidimensional ini. Trilogi ini diterjemahkan dalam program prioritas Kementerian Agama menjadi Moderasi Beragama, Eko-Teologi, dan Kurikulum Berbasis Cinta. Ketiganya tidak diperlakukan sebagai inisiatif yang berjalan sendiri-sendiri, melainkan sebagai tiga faset dari sebuah respons tunggal yang terpadu. Moderasi Beragama bertugas merawat tatanan sosial, eko-Teologi bertugas merawat tatanan ekologis, dan Kurikulum Berbasis Cinta menyediakan instrumen pedagogis dan spiritual untuk merajut keduanya menjadi sebuah kesatuan yang utuh dan hidup.

Bab ini merumuskan jembatan filosofis yang mengintegrasikan Moderasi Beragama, Eko-teologi, dan Kurikulum Berbasis Cinta sebagai wujud trilogi kerukunan. Integrasi ini bukan sekadar mengkompilasi nilai-nilai etis ketiganya, melainkan sebuah sintesis untuk menunjukkan bahwa trilogi tersebut bertemu pada satu akar yang sama dan saling menguatkan. Keistimewaan dari model etika ini terletak pada orisinalitasnya, karena tidak sekedar mengimpor kerangka teoritis dari Barat. Model ini merupakan sebuah sintesis yang secara komprehensif meramu kearifan spiritual dari esensi ajaran agama-agama dunia dengan kearifan ekologis lokal yang mengakar secara historis pada kearifan sosial-budaya Nusantara.

Langkah paling esensial untuk membangun sebuah kerangka paradigma yang terpadu adalah mengidentifikasi fondasi filosofis bersama yang memungkinkan Moderasi Beragama, Eko-Teologi, dan Kurikulum Berbasis Cinta dapat saling berdialog dan bersinergi. Titik temu fundamental ini terletak pada sebuah pergeseran paradigma kosmologis dari cara pandang "subjek-objek" yang hierarkis dan eksploitatif, menuju cara pandang "subjek-subjek" yang bersifat relasional dan intersubjektif (Bird-David, 1999; Ma'arif, 2019; Tynan, 2021).

Akar dari krisis sosial dan ekologi modern dapat dilacak pada sebuah cara pandang dunia yang dalam studi agama kritis disebut sebagai paradigma agama dunia (*world religion paradigm*). Paradigma yang berakar pada ontologi monoteistik Barat ini membangun sebuah kosmologi secara hierarkis (Umar, 2024). Realitas dibagi ke dalam tiga domain yang terpisah dan bertingkat; domain supranatural (Tuhan),

domain kebudayaan (manusia), dan domain alam. Dalam hierarki ini, Tuhan berada di puncak, diikuti oleh manusia, dan alam berada di posisi paling bawah. Struktur ini secara alam bawah sadar menciptakan relasi "subjek-objek" dalam memandang realitas.



Paradigma "Subjek-Objek" (Morrison, 2000)

Seyyed Hossein Nasr (2007) berargumen bahwa modernitas secara inheren bersifat antroposentris, di mana manusia menjadi tolok ukur segala sesuatu dan terputus dari yang transenden. Paradigma ini mencerminkan cara berpikir dengan menempatkan manusia (subjek) yang memiliki superioritas atas alam (objek). Desakralisasi alam ini adalah konsekuensi langsung dari cara pandang modern yang memisahkan pengetahuan dari sumber Ilahinya, sebuah proses yang oleh Nasr disebut sebagai desakralisasi pengetahuan. Gagasan ini diamini oleh Menteri Agama Nasaruddin Umar yang membedakan antara *"wujud"* (keberadaan hakiki Tuhan) dan *"maujud"* (manifestasi keberadaan-Nya). Menurutnya, alam semesta adalah *maujud*, sebuah bayangan atau cerminan dari wujud Tuhan yang sejati. Dengan demikian, merusak alam sama saja dengan merusak manifestasi Tuhan itu sendiri. Inilah akar dari krisis spiritual manusia modern, ketika alam kehilangan kesuciannya dan hanya menjadi objek eksploitasi, manusia pun kehilangan koneksi spiritualnya dengan ciptaan dan, pada akhirnya, dengan Sang Pencipta.

Implikasi dari kosmologi ini bersifat ganda dan destruktif. Pertama, dalam ranah sosial, paradigma "subjek-objek" termanifestasi dalam hubungan antar-agama di mana satu kelompok (subjek) memandang kelompok lain sebagai objek, baik objek dakwah, konversi, subordinasi, maupun eksklusi, alih-alih sebagai subjek yang setara dan egaliter. Sikap "merasa benar sendiri" dan menolak pandangan keagamaan orang lain adalah buah dari cara pandang yang mengobjektifikasi "yang lain". Inilah akar filosofis dari berbagai bentuk intoleransi, fanatisme, dan kekerasan komunal (Kimball, 2002).

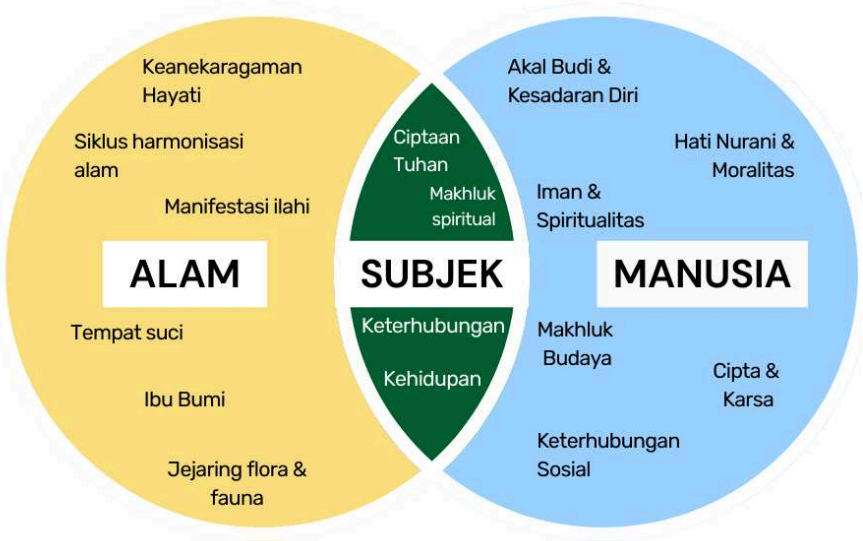
Kedua, dalam ranah ekologis, dampaknya bahkan lebih eksplisit. Manusia sebagai subjek yang memiliki akal dan kehendak memandang alam sebagai objek yang pasif, tidak berjiwa, dan hanya bermakna sejauh ia dapat melayani kepentingan manusia (*for humans' interests*). Pandangan ini, yang oleh Nasaruddin Umar disebut sebagai bentuk keberagamaan yang (terlalu) maskulin, sering kali menyalahartikan konsep *taskhir* (penundukan) alam dalam tradisi Abrahamik sebagai lisensi untuk dominasi dan eksploitasi. Padahal, menurutnya, *taskhir* harus diinterpretasikan ulang sebagai mandat untuk menjalin "kemitraan" atau "persahabatan" antara manusia dan lingkungan. Alam direduksi menjadi sekadar sumber daya untuk dieksploitasi. Hutan, gunung, dan lautan kehilangan sakralitasnya dan hanya dilihat dari nilai ekonomisnya.

Peran ini tidak hanya bersifat domestik, tetapi juga merambah ke ranah kepemimpinan spiritual dan sosial. Tokoh-tokoh agama perempuan di Indonesia, seperti yang tergabung dalam jaringan Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI), secara aktif menafsirkan ulang ajaran agama untuk mempromosikan keadilan ekologis. Mereka mengeluarkan pandangan keagamaan yang menegaskan haramnya tindakan merusak lingkungan dan mendorong apa yang disebut sebagai *fiqh al-bi'ah* (fikih lingkungan). Para Ibu Nyai di pesantren-pesantren ekologis, misalnya, tidak hanya mengajarkan santriwati untuk mengaji, tetapi juga untuk menanam, mengelola sampah, dan melestarikan sumber mata air (KUPI, 2025). Inisiatif ini menjadi landasan praksis yang menunjukkan bahwa spiritualitas yang merawat (*nurturing*) bukanlah sekadar konsep

abstrak, melainkan sebuah gerakan nyata yang dipelopori oleh perempuan (Holland, 2016; Umar, 1999).

Sebagai antitesisnya, eko-Teologi yang dikampanyekan oleh Nasaruddin Umar menawarkan peralihan menuju keberagamaan yang lebih feminin. Pendekatan ini menekankan sifat-sifat Tuhan yang feminin, yaitu merawat dan mengasihi (*Ar-Rahman*, *Ar-Rahim*), yang jauh lebih sering disebut dalam Al-Qur'an daripada sifat-sifat maskulin *(struggling)*. Keberagamaan feminin inilah yang menjadi ruh Moderasi Beragama dalam mengeliminasi "klaim kebenaran absolut" dan ruh eko-teologi dalam menolak eksploitasi alam. Prinsip-prinsip Moderasi Beragama yang mempromosikan *tasamuh* (toleransi) pada dasarnya adalah sebuah penolakan untuk mengobjektifikasi mereka yang berbeda keyakinan. Demikian pula, Kurikulum Berbasis Cinta menekankan pengakuan terhadap nilai dan subjektivitas inheren setiap entitas subjek. Oleh karena itu, pergeseran filosofis dari kosmologi "subjek-objek" menuju kosmologi "subjek-subjek" menjadi titik temu fundamental yang menjembatani dimensi sosial dan ekologis dari Trilogi Kerukunan.

Dalam kosmologi intersubjektif ini, konsep *personhood* (kepribadian) tidak lagi identik dan eksklusif milik manusia, melainkan meluas hingga mencakup entitas-entitas non-manusia (Morrison, 2000). Alam tidak lagi dipandang sebagai kumpulan objek yang mati. Para antropolog seperti A. Irving Hallowell (1960) dalam studinya tentang masyarakat lokal Ojibwa di Amerika menunjukkan bahwa kosmos pribumi diisi oleh berbagai pribadi yang memiliki identitas personal, otonomi, dan kemauan. Pribadi-pribadi non-manusia ini—baik itu batu, petir, maupun pohon—diakui memiliki keinginan, kehendak, dan tujuan, yang menjadi dasar bagi hubungan timbal balik. Praktik Sasi di Haruku, Maluku, adalah contoh nyata etika ekologis di mana masyarakat lokal memberlakukan larangan sementara untuk mengambil hasil alam. Mereka tidak memandang alam sebagai objek, melainkan sebagai subjek yang harus dihormati. Misalnya, terumbu karang dianggap sebagai "rumah" bagi roh leluhur yang berhak dilindungi (Harkes, 2006).



Paradigma Intersubjektif

Gagasan ini diperdalam oleh Nurit Bird-David (1999) yang mengajukan konsep *"dividual"* sebagai lawan dari "individual" khas Barat. Jika seorang "individual" dipandang sebagai entitas tunggal yang terpisah, maka "dividual" adalah pribadi yang esensinya terbentuk dari dan oleh kesalinghubungan. Kesadaran akan kedirian muncul dari kesadaran akan keterhubungan dengan yang lain, baik itu manusia maupun non-manusia. Dengan demikian, *personhood* diakui melalui tindakan berbagi dan berhubungan. Hutan, gunung, sungai, dan tanah adat diakui sebagai "pribadi-pribadi" yang hidup, memuat nilai intrinsik, dan terlibat dalam hubungan timbal balik satu sama lain. Praktik-praktik masyarakat adat di Indonesia, seperti masyarakat Ammatoa di Sulawesi, menjadi contoh konkret yang menunjukkan cara pandang ini dalam praktik. Bagi mereka, hutan adat adalah entitas yang berkuasa *(borong karama)* yang tidak boleh diganggu. Gunung adalah sumber kehidupan, dan tanah adalah "Ibu" (*Ibu Bumi*) yang menyusui dan merawat anak-anaknya. Ini adalah relasi "subjek-subjek" yang dimaksud, bukan relasi "subjek-objek" yang eksploitatif.

Gagasan ini juga beresonansi kuat dalam diskursus teologi Islam. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa setiap makhluk di alam memiliki haknya masing-masing (*haqq*) yang diberikan oleh Tuhan,

dan manusia sebagai *khalifah* wajib menghormati hak tersebut. Lebih jauh, seluruh alam semesta pada hakikatnya adalah "muslim" dalam arti berserah diri dan tunduk pada hukum Tuhan (Maarif, 2014). Dengan demikian, alam bukanlah objek pasif, melainkan sesama subjek yang turut berpartisipasi dalam simfoni kosmik pemujaan terhadap Tuhan.

Ayat-ayat Al-Qur'an turut mengindikasikan adanya agensi pada entitas non-manusia. Jika agensi diartikan sebagai kemampuan untuk memilih (menerima atau menolak), maka Al-Qur'an menggambarkannya secara jelas dalam Surah Al-Ahzab ayat 72,

> *"Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh"*

Disebutkan bahwa amanah (kepercayaan) pernah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun mereka "menolak" untuk memikulnya. Tindakan "menolak" ini secara inheren menyiratkan adanya kapasitas untuk merespons dan membuat pilihan, bukan sekadar ketundukan pasif. Demikian pula, dalam Surah Al-Hasyr ayat 21, Al-Qur'an menyatakan bahwa seandainya ia diturunkan kepada sebuah gunung, maka gunung itu akan "tunduk terpecah belah" karena takut kepada Allah. Keadaan "tunduk" ini adalah sebuah respons internal, sebuah kondisi subyektif yang menunjukkan kapasitas merasakan, bukan sekadar sifat material. Ayat-ayat ini melukiskan alam sebagai aktor dengan agensinya sendiri. Ini memberikan validasi teologis terhadap gagasan intersubjektif sebagai fondasi Trilogi Kerukunan.

Thich Nhat Hanh (2019), seorang biksu Zen, penyair, dan aktivis perdamaian, merumuskan istilah *interbeing* untuk mengartikulasikan ajaran inti Buddhisme tentang saling ketergantungan (*pratītyasamutpāda* dalam bahasa Sanskerta) dengan cara yang dapat diakses oleh pikiran modern. *Interbeing* secara sederhana berarti bahwa "menjadi" *(to be)* pada hakikatnya adalah "saling-menjadi" *(to inter-be)*. Tidak ada satu pun fenomena di alam semesta yang memiliki eksistensi independen dan terpisah.

Definisi dan implikasi dari *interbeing* ini sangat dalam. Prinsip dasarnya adalah "ini ada, karena itu ada". Thich Nhat Hanh sering mengilustrasikannya dengan sebuah lembar kertas. Jika kita melihat secara mendalam "ke dalam" selembar kertas, kita akan melihat awan, karena tanpa awan tidak ada hujan, tanpa hujan tidak ada pohon, dan tanpa pohon kita tidak bisa membuat kertas. Kita juga akan melihat penebang kayu, ibunya, ayahnya, dan seluruh rantai leluhur mereka. Kita akan melihat gandum yang mereka makan, tanah, dan matahari. Jika kita mengeluarkan salah satu dari elemen "non-kertas" ini, maka kertas itu sendiri tidak akan ada. Dengan demikian, kertas itu penuh dengan segala sesuatu di alam semesta. Pemahaman ini meniadakan dualisme antara diri dan yang lain, subjek dan objek. Dengan kata lain, "saya" pada dasarnya secara inheren terbuat dari elemen-elemen "bukan-saya".

Hubungan antara *interbeing* dengan kesadaran ekologi menjadi sangat jelas. Jika segala sesuatu saling terhubung, maka kesadaran kita pun bersifat relasional. Kesadaran individu dan kesadaran kolektif saling membentuk. Tubuh kita tidak berhenti di kulit kita. Ia adalah seluruh kosmos, dan kosmos adalah perpanjangan dari tubuh kita. Sungai, udara, dan hutan adalah bagian dari sistem sirkulasi kita. Oleh karena itu, melindungi ekosistem bukanlah tindakan altruistik, melainkan tindakan pelestarian diri yang paling mendasar.

Dari rahim hubungan intersubjektif dan kesalinghubungan inilah lahir tiga prinsip etika fundamental yang menjadi dasar bagi kehidupan yang harmonis. Pertama adalah tanggung jawab *(responsibility)*, sebuah kesadaran bahwa "apa yang saya lakukan akan memengaruhi diri saya sendiri". Kedua adalah etika *(ethics)*, kesadaran bahwa "apa yang saya lakukan akan memengaruhi yang lain". Ketiga adalah timbal balik *(reciprocity)*, pemahaman bahwa "apa yang saya berikan adalah apa yang akan saya terima".

Dalam lensa Hans Jonas (2017), tanggung jawab menjadi sebuah tuntutan bagi peradaban modern. Tanggung jawab ini lahir dari kesadaran akan kekuatan kita yang luar biasa untuk merusak, sehingga memunculkan kewajiban untuk memelihara. Untuk memberikan landasan yang kokoh bagi etika ini, Jonas berpendapat bahwa etika harus didasarkan pada metafisika. Sedangkan etika

didefinisikan ulang melalui pemikiran Emmanuel Levinas. Etika bukan lagi sekadar kalkulasi dampak tindakan terhadap "yang lain", melainkan sebuah respons primordial yang mendahului kesadaran itu sendiri. Bagi Levinas, etika lahir dari perjumpaan dengan "Wajah Yang Lain". Mereka bukanlah objek pengetahuan, melainkan sebuah kehadiran yang tak tereduksi yang menuntut respons kita (Casey, 2012). Dalam paradigma ini, menjadi etis berarti menjadi terikat bagi "Yang Lain", di mana subjektivitas kita justru terbentuk melalui tanggung jawab yang niscaya ini. Menjadi religius berarti bertanggung jawab, etis, dan resiprokal terhadap seluruh "pribadi" dalam kosmos, baik manusia maupun non-manusia.

B. Membumikan Trilogi Kerukunan

Paradigma intersubjektif menyediakan fondasi filosofis bersama yang memungkinkan Moderasi Beragama, Eko-Teologi, dan Kurikulum Berbasis Cinta dapat bersinergi secara harmonis. Jika relasi setara ini adalah pondasinya, maka Cinta Tuhan adalah energi yang menghidupkan dan menggerakkan relasi tersebut. Puncak spiritualitas inilah yang menjadi tujuan tertinggi dalam berbagai tindakan etis, baik sosial maupun ekologis itu.

Konsep Cinta Tuhan ini bermuara pada sifat yang sangat personal, relasional, dan resiprokal. Dalam tradisi tasawuf, seperti yang ditulis oleh Imam Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulum al-Din (2008)*, Cinta Tuhan melampaui ekspresi emosional untuk mencapai puncak dari serangkaian tahapan spiritual *(maqamat)* yang ditempuh melalui penyucian diri *(tazkiyatun nafs)*. Transformasi batin yang dihasilkan oleh kepekaan spiritual ini tidak berhenti pada ranah individual. Ia secara alamiah meluap ke dalam lingkup sosial, menjadi fondasi kokoh bagi terwujudnya moderasi beragama dan harmoni dalam masyarakat yang majemuk. Moderasi yang lahir dari cinta ilahi bukanlah sekadar strategi politik untuk menjaga stabilitas, melainkan sebuah tuntutan teologis.

Persinggungan Nilai Trilogi Kerukunan

1. Moderasi Beragama sebagai Landasan Etika Sosial-Politik

Moderasi Beragama menyediakan kerangka normatif etis untuk mengatur kehidupan bersama dalam sebuah masyarakat yang majemuk dan plural. Fokus utamanya adalah pada penciptaan harmoni sosial dan stabilitas politik melalui praktik keagamaan yang seimbang, adil, dan bertanggung jawab. Konsep ini berakar dari *moderatio*, yang bermakna kesedangan atau penguasaan diri, bukan kelemahan atau kompromi terhadap keyakinan. Dalam terminologi teologi Islam, padanannya adalah *wasathiyyah*, yang berasal dari kata *wasath* yang berarti tengah-tengah, adil, dan seimbang. Moderasi Beragama bukanlah upaya untuk "memoderatkan agama", melainkan cara beragama yang moderat, yaitu sebuah jalan tengah yang menghindari dua kutub ekstremisme kanan dan ekstremisme kiri (Kementerian Agama RI, 2019).

Jantung dari Moderasi Beragama adalah prinsip keadilan *(adl)* dan keseimbangan *(tawazun)*. *Tawazun* menuntut sikap untuk senantiasa menjaga keseimbangan harmonis antara berbagai dualitas yang

sering kali dipertentangkan, antara penggunaan akal dan kepatuhan pada wahyu, antara pemenuhan hak dan pelaksanaan kewajiban, antara kepentingan individu dan kemaslahatan komunal, antara peneguhan keyakinan internal (eksklusif) dan penghormatan terhadap keyakinan orang lain (inklusif), serta antara pemahaman tekstual ajaran agama dan pembacaan kontekstual terhadap realitas sosial. Keseimbangan inilah yang menjadi fondasi bagi terwujudnya keadilan, yaitu meletakkan segala sesuatu pada tempatnya secara proporsional dan tidak memihak. Sikap adil ini merupakan manifestasi dari esensi puncak spiritual untuk berpihak pada kebenaran dan kemanusiaan, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an Surat al-Mumtahanah ayat 8 yang tidak melarang umat Islam untuk berbuat baik dan adil kepada mereka yang berbeda agama selama mereka tidak memusuhi.

Untuk mengoperasionalkan konsep ini, Kementerian Agama RI (2019) merumuskan empat indikator utama Moderasi Beragama yang menjadi tolok ukur dalam praktik kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia:

a. Komitmen kebangsaan

Indikator ini mengukur penerimaan dan kesetiaan terhadap konsensus dasar kebangsaan, Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika, sebagai sebuah kesepakatan luhur yang final dan mengikat bagi seluruh warga negara. Dari perspektif Moderasi Beragama, komitmen ini merupakan sebuah kewajiban religius untuk menepati janji dan merawat “rumah bersama” yang menjamin keadilan dan kesetaraan bagi semua, terlepas dari latar belakang agama mereka. Ini adalah pilar etis yang menjaga keutuhan bangsa dari ideologi transnasional yang bertentangan dengan Pancasila.

b. Toleransi (Tasamuh)

Toleransi dalam kerangka Moderasi Beragama melampaui makna pasif “membiarkan” atau sekadar tidak mengganggu. Ia menuntut sikap aktif untuk memberi ruang, menghormati, dan mengakui hak orang lain untuk berkeyakinan dan mengekspresikan keyakinannya, tanpa harus merelatifkan

kebenaran keyakinan sendiri. Ini adalah sikap lapang dada dan keterbukaan untuk belajar dan berdialog dengan yang berbeda, yang menjadi fondasi utama bagi kehidupan harmonis dalam masyarakat multikultural.

c. Anti-Kekerasan

Prinsip ini meneguhkan penolakan yang tegas terhadap segala bentuk kekerasan, baik verbal, fisik, maupun psikologis, yang dilakukan atas nama agama. Moderasi Beragama memandang bahwa penggunaan cara-cara paksaan, intimidasi, dan kekerasan dalam menyebarkan atau mempertahankan tafsir keagamaan adalah pengkhianatan terhadap esensi ajaran agama itu sendiri, sekaligus bertolak belakang dengan sifat Tuhan yang mengedepankan rahmat dan kasih sayang.

d. Akomodatif terhadap Kebudayaan Lokal

Salah satu kekuatan Moderasi Beragama dalam konteks Indonesia adalah kemampuannya untuk berdialog dan bersinergi secara dinamis dengan budaya lokal. Prinsip ini didasarkan pada kemampuan untuk membedakan antara ajaran agama yang bersifat universal dan manifestasi historis-kulturalnya. Dengan demikian, Moderasi Beragama tidak mempertentangkan agama dengan tradisi, melainkan mengakui kearifan lokal sebagai bagian dari kekayaan peradaban yang dapat memperkaya praktik keagamaan, melahirkan ekspresi keagamaan yang pribumi, ramah, dan kontekstual.

Catur konsep tersebut adalah upaya merawat Indonesia sebagai rumah besar yang damai bagi semua kelompok sebagai kewajiban religius yang berlandaskan pada konsensus kebangsaan. Nasaruddin Umar dalam magnum opusnya, *Islam Nusantara: Jalan Panjang Moderasi Beragama di Indonesia* (2021) membuat pembedaan antara ajaran dasar Islam (*ushul*) yang bersifat absolut dan universal, dengan ajaran non-dasar (*furu'*) yang bersifat fleksibel dan dapat berdialog secara dinamis dengan budaya lokal (*'urf*). Kemampuan

Islam, misalnya, untuk "membumi" dan menyatu secara harmonis dengan kearifan lokal di Nusantara bukanlah bentuk sinkretisme yang merusak akidah, melainkan bukti kelihaian, kelenturan, dan kebijaksanaan Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin*.

2. Eko-Teologi: Landasan Etika Ekologis untuk Keberlanjutan

Jika Moderasi Beragama berfokus pada harmonisasi hubungan antarmanusia, Eko-Teologi menyediakan kerangka spiritual etis untuk menyembuhkan dan mengharmoniskan hubungan manusia dengan alam. Eko-Teologi lahir dari kesadaran mendalam bahwa krisis lingkungan yang terjadi saat ini bukanlah semata-mata masalah teknis atau kebijakan, melainkan sebuah krisis spiritual yang berakar pada cara pandang manusia yang keliru terhadap alam. Sebagaimana ditekankan oleh Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, berbagai krisis yang terjadi hari ini dapat ditelusuri kembali pada absennya cinta dan kesalahan cara pandang (masalah ontologis) yang secara fundamental mengabaikan hakikat realitas yang tunggal dan saling terhubung. Ia adalah sebuah respons teologis yang berupaya mengembalikan kesakralan alam dan menempatkan kembali tanggung jawab ekologis sebagai bagian integral dari iman dan praktik keberagamaan.

Artinya, cinta Tuhan tidak hanya termanifestasi dalam hubungan antarmanusia, tetapi juga meluas hingga mencakup hubungan dengan alam semesta. Dalam kerangka ini, kepedulian terhadap lingkungan bukanlah sekadar respons pragmatis terhadap krisis, melainkan sebuah tindakan spiritual yang lahir dari cinta dan penghormatan kepada Sang Pencipta.

Akar dari krisis spiritual ini terletak pada pergeseran paradigma teologis yang sangat mendasar, dari teologi yang cenderung maskulin menuju teologi cinta yang lebih feminin. Paradigma lama, yang diwarnai teologi maskulin, seringkali menonjolkan sifat *jalaliyah* Tuhan, seperti Maha Menghukum atau Maha Perkasa, sehingga melahirkan budaya keberagamaan yang identik dengan ketegasan kaku, penaklukan, dan dominasi (*struggle*) (Umar, 2014). Dalam relasinya dengan alam, pandangan ini secara tidak langsung melegitimasi sikap antroposentris yang eksploitatif, di mana alam dipandang sebagai objek yang harus ditundukkan.

Sebagai koreksi, eko-teologi yang dijiwai oleh teologi cinta menggeser fokus pada sifat *jamaliyah* (keindahan) Tuhan yang lebih dominan. Ia menekankan wajah Tuhan yang penuh kasih sayang, pengasuhan (*nurture*), dan kelembutan. Kontribusi khas eko-teologi terletak pada tiga prinsip fundamental yang mengubah paradigma relasi manusia-alam (Kementerian Agama RI, 2025):

a. Kesucian Ciptaan

Prinsip ini menolak pandangan modern-sekuler yang melihat alam sebagai kumpulan sumber daya material yang mati dan pasif. Sebaliknya, eko-teologi memandang alam semesta sebagai sebuah "teks suci" kedua setelah kitab suci wahyu. Setiap elemen alam adalah *ayat* (tanda) atau *tajalli* (manifestasi) dari sifat-sifat Tuhan seperti Keindahan *(Al-Jamal)*, Kekuasaan *(Al-Qudrah)*, dan Kebijaksanaan *(Al-Hikmah)*. Dalam pandangan yang sama, Nasaruddin Umar menjelaskan bahwa menurut Ibnu Arabi, alam adalah manifestasi Tuhan, bukan Tuhan itu sendiri, yang ada dalam satu kesatuan utuh dan tak terpisahkan. Alam adalah cerminan hidup dari kreativitas Ilahi yang layak dihormati, direnungkan, dan dirawat. Dengan demikian, merusak alam bukan hanya tindakan yang tidak bijaksana secara ekologis, tetapi juga merupakan sebuah tindakan desakralisasi, sebuah bentuk ketidakhormatan terhadap Sang Pencipta.

b. Kesalingterhubungan (Interconnectedness)

Eko-teologi menggarisbawahi ide bahwa seluruh bentuk kehidupan di alam semesta ini terhubung dalam satu jejaring ekologis yang kompleks. Manusia bukanlah entitas yang terpisah atau superior terhadap alam, melainkan bagian integral dari ekosistem. Gagasan ini berakar pada konsep *sympathea* atau "simpati kosmis", sebuah pandangan yang menyatakan bahwa seluruh alam semesta—termasuk semua makhluk—saling terhubung dan merupakan satu kesatuan utuh. Dalam mekanisme ini, prinsip saling cinta (*'isyq/hubb*) bekerja menjadi fondasi bagi terciptanya keserasian kehidupan. Kesejahteraan manusia tidak dapat dipisahkan dari kesejahteraan seluruh makhluk hidup lainnya. Prinsip ini

mendorong pendekatan holistik terhadap etika lingkungan, di mana tindakan yang merugikan satu bagian dari ekosistem pada akhirnya akan merugikan bagian lainnya, termasuk manusia itu sendiri. Pandangan ini menentang gagasan antroposentrisme yang menempatkan manusia sebagai pusat dan penguasa alam.

c. Pemeliharaan (Stewardship)

Konsep ini, yang sangat sentral dalam teologi Islam. Peran sebagai khalifah ini sejalan dengan perlunya penafsiran ulang terhadap konsep *sakh-khara* ("penundukan alam") dalam Al-Qur'an, yang tidak boleh dipahami sebagai izin untuk bersikap sewenang-wenang, melainkan sebagai sebuah kemitraan dan amanah untuk memelihara keseimbangan. Peran sebagai khalifah bukanlah sebuah mandat untuk mendominasi, menaklukkan, atau mengeksploitasi alam sekehendak hati. Sebaliknya, ini adalah sebuah tugas suci untuk memastikan kesehatan, keseimbangan, dan keberlangsungan planet ini bagi kemaslahatan seluruh makhluk dan bagi generasi yang akan datang. Kegagalan dalam menjalankan amanah ini adalah bentuk pengkhianatan terhadap kepercayaan yang telah diberikan oleh Tuhan.

Secara logis, eko-teologi dapat dipandang sebagai perluasan dari prinsip-prinsip Moderasi Beragama. Kerusakan lingkungan pada dasarnya adalah bentuk ekstremisme (*ghuluw*) dan bentuk ketidakadilan yang nyata, baik terhadap alam itu sendiri maupun terhadap sesama manusia. Al-Qur'an secara tegas melarang perbuatan merusak di muka bumi (*fasad fi al-ardh*), sebuah konsep yang mencakup kekacauan sosial dan kehancuran ekologis. Oleh karena itu, seseorang tidak dapat mengklaim sebagai seorang yang moderat jika ia mempromosikan kerukunan sosial namun pada saat yang sama bersikap acuh tak acuh atau bahkan mendukung perusakan lingkungan yang menjadi sumber ketidakadilan sosial yang masif. Eko-teologi menyediakan dimensi ekologis yang diperlukan agar Moderasi Beragama menjadi sebuah visi yang benar-benar holistik dan utuh.

Hati yang dipenuhi cinta kepada Sang Pencipta tidak akan sanggup merusak dan mengeksploitasi ciptaan-Nya. Cinta ini diterjemahkan menjadi praktik etika lingkungan yang nyata. Tindakan-tindakan seperti menghemat air, menanam pohon, dan memperlakukan seluruh makhluk dengan welas asih bukan lagi sekadar anjuran moral, melainkan menjadi sebuah ekspresi ibadah dan bukti cinta Tuhan. Dengan demikian, konservasi lingkungan dalam perspektif eko-teologi adalah sebuah tindakan spiritual yang sakral, sebuah cara untuk memuliakan Sang Pencipta melalui pemeliharaan karya ciptaan-Nya.

3. Kurikulum Berbasis Cinta sebagai Landasan Etika Transformatif

Agar cinta Ilahi tidak hanya menjadi konsep teologis yang abstrak, esensinya perlu diterjemahkan ke dalam serangkaian nilai yang dapat diinternalisasi oleh generasi mendatang. Kerangka nilai yang terkandung dalam Kurikulum Berbasis Cinta (KbC) menyediakan peta jalan yang koheren untuk menanamkan manifestasi cinta ini, yang secara langsung mengoperasionalkan etika sosial dari Moderasi Beragama dan etika ekologis dari eko-teologi.

Struktur nilai dalam KbC secara eksplisit dirancang untuk mengintegrasikan pilar-pilar Trilogi Kerukunan ke dalam sebuah kerangka cinta yang holistik. Lima dimensi cinta (*Panca Cinta*) menjadi inti nilai yang ditanamkan, yang secara sistematis disusun dalam tiga bagian utama untuk membangun kesadaran secara bertahap dan mendalam (Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, 2025).

Bagian pertama adalah sumber cinta, yang berpusat pada Allah dan Rasul-Nya. Nilai ini mengarahkan individu pada sifat-sifat Allah yang penuh kasih dan meneladani Rasulullah sebagai manifestasi cinta yang sempurna. Ini adalah dimensi vertikal, yaitu *Mahabbatullah* itu sendiri, yang berfungsi sebagai hulu dan motivator utama dari semua bentuk cinta lainnya.

Bagian kedua adalah tanda-tanda cinta, yang secara langsung mengoperasionalkan etika Eko-Teologi. Bagian ini berangkat dari

paradigma ontologis bahwa alam semesta adalah pancaran (*tajalli*) dari cinta Allah, tanda-tanda kehadiran-Nya yang dapat disaksikan. Secara pedagogis, ini dimulai dengan "cinta ilmu" sebagai kunci untuk membaca ayat-ayat tertulis (*qauliyah*) dan ayat-ayat semesta (*kauniyah*). Merujuk pada firman Allah dalam QS. Fusilat ayat 53, kurikulum ini secara sadar menempatkan "cinta pada lingkungan" sebelum "cinta pada diri sendiri dan sesama manusia". Urutan ini memiliki implikasi analitis tersendiri. Penghormatan terhadap alam sebagai manifestasi langsung dari cinta Ilahi menjadi prasyarat untuk membangun relasi sosial yang sehat. Dengan kata lain, etika ekologis menjadi gerbang menuju etika sosial.

Bagian terakhir adalah tali cinta, yang membahas relasi manusia dengan dirinya sendiri, sesama manusia, dan negara. Di sinilah prinsip-prinsip Moderasi Beragama diinternalisasi secara konkret. "Cinta Diri dan Sesama Manusia" adalah penerapan langsung dari etika toleransi (*tasamuh*), anti-kekerasan, dan kemampuan untuk hidup rukun dalam keberagaman. Sementara itu, "Cinta Tanah Air" menjadi internalisasi dari prinsip "Komitmen Kebangsaan", menumbuhkan rasa tanggung jawab untuk merawat keutuhan bangsa.

Panca Cinta (Kementerian Agama RI, 2025)

Dengan struktur ini, kerangka nilai KbC tidak diajarkan secara acak, melainkan dibangun dalam sebuah tatanan yang koheren dan berakar kuat pada puncaknya, dari Sang Pencipta (*Mahabbatullah*), kepada ciptaan-Nya yang universal (alam), dan kemudian kepada ciptaan-Nya yang spesifik (manusia dan masyarakat).

C. Asas-Asas Etika Terpadu: Fondasi Spiritual dan Sosial

Tanpa kedalaman spiritual yang dicapai dari upaya mencintai Tuhan, setiap pilar dari trilogi ini menjadi dangkal. Moderasi Beragama dapat tereduksi menjadi sekadar kompromi politik yang pragmatis dan kerukunan semu. Kerukunan ini palsu sehingga mudah disulut. Eko-Teologi pun dapat kehilangan landasan etisnya dan menjadi sebatas kalkulasi utilitarian untuk kelangsungan hidup manusia. Sementara itu, Kurikulum Berbasis Cinta berpotensi menjadi program moralisasi yang hampa, yang hanya menyentuh aspek kognitif tanpa mampu mengubah hati dan perilaku secara fundamental. *Mahabbatullah* memberikan ruh yang memastikan bahwa kerukunan sosial, kelestarian ekologis, dan pembentukan karakter luhur lahir dari sebuah kesadaran spiritual yang otentik dan berkelanjutan.

Moderasi Beragama, Eko-Teologi, dan Kurikulum Berbasis Cinta tidak hanya berjalan paralel, tetapi secara aktif bersinggungan, saling melengkapi, dan menyatu untuk menciptakan sebuah kerangka kerja yang jauh lebih kuat daripada jumlah bagian-bagiannya. Konvergensi ini terjadi pada level teologis, etis, dan praktis. Ketiganya adalah manifestasi yang integral dan tak terpisahkan dari sebuah orientasi teologis tertinggi, yaitu *mahabbatullah*, cinta yang tulus dan mendalam kepada Tuhan.

1. Asas Spiritual: Prinsip *Khalifah* dan Tanggung Jawab Teosentris

Landasan spiritual dalam kerangka pemikiran Islam bertumpu pada pemahaman kunci tentang posisi dan tujuan penciptaan manusia. Manusia tidak hadir di bumi tanpa peran. Ia diberi mandat suci yang terangkum dalam prinsip *khalifah fil-ardh* (wakil di muka bumi). Tanggung jawab ini bersifat teosentris. Artinya setiap tindakan pengelolaan tersebut harus selaras dengan kehendak Sang Pencipta dan akan dipertanggungjawabkan kepada-Nya. Peletakan dasar bagi prinsip ini secara definitif dinyatakan dalam firman Allah SWT pada Surah Al-Baqarah ayat 30:

> *"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'".*

Imam At-Thabari dalam tafsirnya *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* (2001) memaknai kata khalifah pada ayat di atas dengan arti pengganti *(badala)*. Pemaknaan ini didasarkan pada redaksi kata '*khalaif*' yang terdapat dalam QS. Yunus ayat 14. Menurut Imam At-Thabari, kata khalifah di atas juga bisa dipahami bahwa Nabi Adam beserta anak cucunya memiliki tugas sebagai pengganti Allah di bumi. Artinya, manusia bertugas untuk menerapkan dan menjaga segala titah dan larangan Allah dibandingkan dengan makhluk selain manusia. Terkait makna khalifah dalam Al-Quran, khususnya dalam Surat Al-Baqarah ayat 30 ini, M. Quraish Shihab (2020) menjelaskan bahwa maknanya adalah tanggung jawab. Nabi Adam dan juga seluruh manusia diciptakan untuk menjadi khalifah. Artinya mereka bertanggung jawab untuk memelihara dan mengatur segala yang wujud di bumi ini kepada tujuan penciptaannya.

Sebagai contoh adalah laut. Laut diciptakan untuk apa? Quraish Shihab mengatakan bahwa manusia bertanggung jawab untuk memastikan bahwa laut menjadi tempat yang nyaman untuk berlayar kapal-kapal, mencari ikan, mutiara, dan sebagainya. Dua makna khalifah dalam Al-Quran, khususnya kata khalifah yang terdapat dalam Q.S Al-Baqarah ayat 30 dengan demikian menyiratkan makna "pengganti" sebagaimana dijelaskan oleh Imam At-Thabari dan "tanggung jawab" seperti penjelasan dari Quraish Shihab.

Analisis tafsir dan etimologis terhadap kata khalifah menunjukkan maknanya sebagai pengganti atau wakil yang bertindak atas nama otoritas yang lebih tinggi (Tuhan), bukan sebagai penguasa absolut. Posisi ini adalah sebuah kehormatan yang dianugerahkan, yang keberlangsungannya bergantung pada pemenuhan perintah-perintah Ilahi. Pemahaman ini bertentangan dengan paradigma antroposentris modern yang memandang alam hanya sebagai gudang sumber daya yang pasif untuk dieksploitasi demi kepentingan manusia. Dengan demikian, manusia sebagai khalifah ditugaskan untuk merepresentasikan sifat-sifat Tuhan di bumi terutama sifat-sifat pemeliharaan *(al-hafiz)*, kasih sayang

(ar-rahman), dan penciptaan yang berkelanjutan (*al-bari'*), bukan sifat penaklukan atau perusakan. Manusia diberi potensi akal untuk dapat bertindak arif dan bijaksana dalam mengelola alam, bukan untuk mengikuti hawa nafsu yang berujung pada kerusakan.

Beban tanggung jawab yang dipikul oleh khalifah dijelaskan dalam Surah Al-Ahzab ayat 72 yang menempatkan amanah sebagai fitur pembeda dari kondisi manusia. Ini bukanlah kontrak yang bisa dipilih atau ditolak. Penolakan dari entitas-entitas kosmik seperti langit, bumi, dan gunung menggarisbawahi beratnya tanggung jawab ini. Penerimaan amanah oleh manusia, yang digambarkan sebagai "zalim dan bodoh" sejatinya menyoroti potensi manusia sebagai agensi moral, yang secara bersamaan justru membawa risiko perusakan.

Amanah ini menetapkan garis pertanggungjawaban yang langsung dan vertikal kepada Tuhan sebagai Sang Pemberi Amanah. Setiap tindakan yang merusak tatanan sosial atau ekologis, oleh karena itu, merupakan pengkhianatan terhadap "kontrak" teologis ini. Konsep ini secara tegas menolak gagasan bahwa alam adalah milik manusia; sebaliknya, alam adalah titipan Tuhan yang harus dijaga. Syarat dan ketentuan dari amanah ini diartikulasikan melalui konsep *mizan* (keseimbangan). Surah Ar-Rahman ayat 7-9 menyatakan:

> *"Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia meletakkan neraca (keseimbangan). Supaya kamu jangan melampaui batas tentang neraca itu."*

Mizan di sini harus dipahami bukan sekadar sebagai keseimbangan fisik, tetapi sebagai prinsip kosmik yang mencakup keadilan, proporsi, dan harmoni yang mengatur seluruh tatanan ciptaan. Perintah eksplisit *"supaya kamu jangan melampaui batas tentang neraca itu"* secara langsung menghubungkan teologi dengan etika ekologis. Dari perspektif ini, degradasi lingkungan seperti polusi, kepunahan spesies, dan perubahan iklim, bukan lagi sekadar masalah teknis atau kegagalan kebijakan. Ia adalah sebuah pelanggaran spiritual, sebuah tindakan melampaui batas *(ṭughyan)* terhadap tatanan Ilahi dan pengkhianatan terhadap amanah. Tanggung jawab terhadap lingkungan, dengan demikian, adalah bagian integral dari tanggung jawab untuk menegakkan keadilan di muka bumi.

Dalam teologi Kristen, tanggung jawab teologis terhadap alam bisa dilacak dalam Mazmur 24:1 dan Imamat 25:23 (Geneva College, t.t). Diskusi tentang *stewardship* ini tidak dapat dilepaskan dari interpretasi mandat *dominion* (berkuasa) yang terdapat dalam Kitab Kejadian 1:26-28. Para teolog Kristen kini lebih menekankan konteks mandat tersebut, yaitu bahwa manusia diciptakan menurut "gambar dan rupa Allah" *(Imago Dei)*. Dengan demikian, "berkuasa" seharusnya meniru cara Tuhan berkuasa, yaitu dengan kasih, pemeliharaan, dan keadilan, bukan dengan penindasan (The John Ray Initiative, t.t). Mandat yang lebih ideal ditemukan dalam Kejadian 2:15, di mana Adam ditempatkan di Taman Eden "untuk mengusahakan dan memelihara taman itu".

Berbeda dengan mandat Abrahamik yang bersifat delegatif, tradisi Hindu menawarkan perspektif yang berakar pada konsep *dharma*. *Dharma* adalah konsep multifaset yang mencakup tugas, kebajikan, hukum moral, dan tatanan kosmik universal yang disebut *Rta*. Dalam kerangka ini, melindungi lingkungan bukanlah tugas yang didelegasikan, melainkan kewajiban yang melekat dan intrinsik (Raman, t.t). Peran manusia tidak diposisikan terpisah dari alam, melainkan sebagai bagian yang tak terpisahkan dari jaring kehidupan yang diatur oleh *dharma*.

Mereka juga mempersonifikasikan alam. Bumi dipandang sebagai manifestasi dari dewi *(Bhudevi)* dan dianggap sebagai ibu *(mother)* yang harus dihormati dan dilindungi, bukan sekadar aset yang harus dikelola. Pergeseran metafora ini sangat signifikan. Ia mengubah hubungan dari model "patron-klien" yang sarat relasi kuasa, menjadi hubungan "anak-ibu" yang didasarkan pada rasa syukur, resiprositas, dan cinta. Beberapa komunitas Hindu, misalnya, mempraktikkan konservasi ekosistem lokal bukan sebagai aksi lingkungan dalam pengertian modern, tetapi sebagai ekspresi *dharma* mereka (Raman, t.t).

Konfusianisme menyimpan nilai filosofisnya sendiri melalui tatanan *"Tian-Di-Ren"*, yaitu hubungan yang saling bergantung antara Langit *(Tian)*, Bumi *(Di)*, dan Manusia *(Ren)*. Ketiganya sama-sama esensial untuk menopang tatanan kosmos. Kegagalan manusia dalam menjalankan perannya bukan hanya pelanggaran terhadap perintah

Langit, tetapi merupakan tindakan yang secara langsung merusak struktur realitas itu (Cheng, 2023). Manusia adalah komponen integral dari tatanan tersebut. Dengan demikian, batas antara pelanggaran spiritual dan disfungsi ekologis menjadi kabur. Keduanya adalah satu dan sama.

2. Asas Sosial: Dari *Welas Asih* Menuju Kesadaran Pro-Eksistensial

Secara filosofis, *welas asih* merupakan inti dari etika Jawa, sebagai sebuah daya afektif untuk merasakan penderitaan orang lain yang kemudian menggerakkan keinginan untuk menolong, bahkan kepada mereka yang tidak memiliki hubungan kekerabatan (Oktawirawan & Yunanto, 2021). Nilai ini lahir dari sebuah falsafah Jawa *memayu hayuning bawana*, yang berarti sebuah upaya kolektif untuk memperindah dan merawat keharmonisan dunia. Dalam kerangka ini, *welas asih* menjadi fondasi moral bagi berbagai kebajikan sosial seperti toleransi, kerja sama, dan keseimbangan dengan alam. Ia juga menjadi landasan bagi prinsip-prinsip seperti tanggung jawab, etika, dan timbal balik yang termanifestasi dalam ajaran *ngunduh wohing pakarti* (menuai buah dari perbuatan), sebuah hukum karma yang menegaskan bahwa setiap tindakan akan menghasilkan konsekuensi yang setimpal.

Manifestasi nyata dari *welas asih* dalam kehidupan komunal adalah tradisi *sambatan* dalam kultur Jawa. Sambatan secara spesifik merujuk pada kerja sama sukarela untuk membantu individu yang memiliki hajat besar, seperti membangun atau memperbaiki rumah (Endraswara, 2013). Praktik ini tidak menganut sistem upah, melainkan beroperasi di atas asas timbal-balik *(reciprocity)* yang kuat. Bantuan yang diberikan hari ini membangun modal sosial dan meniscayakan solidaritas yang lebih kuat di masa yang akan datang.

Situasi ini persis seperti yang dikaji Mauss (1966) pada masyarakat 'Arkaik'. Dalam tulisannya, ia mengatakan bahwa pertukaran seperti *sambatan* bukanlah hadiah murni yang diberikan tanpa pamrih. Sebaliknya, ia adalah sebuah fenomena sosial yang menggerakkan "siklus kewajiban", kewajiban untuk memberi, kewajiban untuk

menerima, dan yang terpenting, kewajiban untuk membalas. Kegagalan dalam membalas budi dapat berakibat pada hilangnya kehormatan dan rusaknya tatanan sosial. Dengan demikian, *sambatan* bukan sekadar ekspresi emosi sesaat, melainkan sebuah mekanisme sosial yang mengikat individu dan keluarga ke dalam jaringan relasi timbal balik yang menjamin kohesi dan keberlangsungan komunitas.

Dalam tradisi Kristen, *welas asih* dapat dipertukarkan dengan konsep *Agape*. Ini adalah kasih ilahi yang tanpa syarat dan bersifat pengorbanan, yang sifatnya terkodifikasi dalam Perjanjian Baru. Kasih ini bersumber dari Allah dan dimanifestasikan secara puncak melalui Yesus Kristus (Telaumbanua et al., 2024). Kasih *Agape* kemudian menjadi model bagi manusia untuk mengasihi Allah dan sesama, terangkum dalam hukum terutama yang tercatat dalam Matius 22:37-40, yang menuntut tindakan nyata berupa pelayanan dan pengampunan.

Dalam lanskap spiritual Hinduisme, jalan cinta dikenal sebagai *Bhakti Yoga*, yaitu jalan devosi yang menjadi salah satu dari tiga jalan utama menuju pembebasan, sebagaimana diuraikan dalam *Bhagavad Gita* (Dharmawan, 2020). Secara khusus, Bab 12 *Bhagavad Gita* ini didedikasikan untuk "Yoga Pengabdian", menjelaskan kualitas seorang *bhakta* (pemuja) sejati. Praktik devosi ini, mulai dari pemujaan *(puja)* hingga pelayanan tanpa pamrih *(seva)*, bertujuan untuk mencapai cinta yang murni *(Para Bhakti)*. Kedalaman konsep cinta ini juga terperinci dalam teks klasik seperti *Narada Bhakti Sutra*, yang menguraikan berbagai tahapan dan ekspresi cinta kepada Yang Ilahi.

Sementara itu, Buddhisme menawarkan perspektif yang berbeda. Buddhisme menekankan pengembangan kualitas batin luhur *(Brahmavihāra)*, yang mencakup *Mettā* dan *Karuṇā*. *Mettā* adalah cinta kasih universal, sebuah harapan tulus agar semua makhluk berbahagia seperti yang diajarkan dalam *Karaniya Metta Sutta*. *Karuṇā* adalah *welas asih* untuk meringankan penderitaan makhluk lain. Praktik pengembangan kualitas batin ini dijelaskan secara sistematis dan mendalam oleh filsuf abad ke-5, Buddhaghosa, dalam adikaryanya, *Visuddhimagga* (Jalan Pemurnian), sebagai disiplin

mental yang harus dikembangkan secara aktif untuk mencapai pencerahan.

Manusia dan alam adalah simbol perwujudan cinta kasih Tuhan. Relasi vertikal dengan Tuhan tidak dapat mencapai kesempurnaannya tanpa diwujudkan dan dibuktikan melalui relasi *welas asih* dengan sesama manusia dan alam semesta. Mencintai Tuhan berarti mencintai apa yang Dia ciptakan. Merusak salah satu dari ciptaan-Nya adalah tindakan yang bertentangan dengan esensi cinta itu sendiri. Trilogi Kerukunan holistik ini menawarkan sebuah model di mana cinta kepada Tuhan tidak lagi menjadi klaim verbal atau ritus personal, tetapi diterjemahkan secara langsung menjadi kerja nyata untuk menyembuhkan dunia kita. Jika prinsip toleransi dalam Moderasi Beragama adalah pengakuan kognitif terhadap subjektivitas orang lain, dan Eko-Teologi adalah pengakuan ontologis terhadap subjektivitas alam, maka *welas asih* adalah jembatan afektif yang menerjemahkan pengakuan-pengakuan tersebut (ko-eksistensi) menjadi kepedulian dan tindakan nyata yang dilandasi *welas asih* (pro-eksistensi).

Pergeseran dari paradigma "subjek-objek" menuju kesadaran intersubjektif menjadi fondasi filosofis yang memungkinkan Moderasi Beragama, Eko-Teologi, dan Kurikulum Berbasis Cinta bersinergi. Di atas fondasi ini, terbangun dua pilar etika yang saling menopang, yaitu pilar spiritual yang meneguhkan tanggung jawab teosentris manusia sebagai khalifah dan pilar sosial yang berintikan *welas asih* sebagai laku afektif menuju pro-eksistensi. Seluruh kerangka kerja ini kemudian dimaknai dan digerakkan oleh satu puncak orientasi, yaitu Cinta Tuhan, yang memastikan bahwa setiap tindakan etis berakar pada kesadaran spiritual yang luhur.

Setelah fondasi filosofis dan teologis ini terbangun kokoh, pertanyaan yang tak terelakkan adalah bagaimana kerangka ini dapat diterjemahkan menjadi aksi nyata yang transformatif di tengah masyarakat. Oleh karena itu, bab selanjutnya akan berfokus pada upaya membumikan Trilogi Kerukunan dalam praktik, dengan merumuskan strategi, model implementasi, dan rencana aksi konkret yang dapat diadopsi di tiga arena strategis, lembaga pendidikan, rumah ibadah, dan komunitas. []

Membumikan Trilogi Kerukunan dalam Praktik

A. Pendekatan Kebudayaan dan Kearifan Lokal sebagai Strategi

Membumikan Trilogi Kerukunan berarti mengubah gagasan besar menjadi tindakan nyata yang dapat diukur dampaknya di tengah masyarakat. Secara praksis pembumian konsep Trilogi Kerukunan memerlukan strategi dan model implementasi yang memungkinkan gagasan besar ini mudah diterima dan dipraktikkan masyarakat. Bab ini berupaya menyusun kerangka strategi, model implementasi dan rencana aksi Trilogi Kerukunan yang dapat diadopsi di tiga arena strategis: lembaga pendidikan, rumah ibadah, dan komunitas dengan penekanan pada integrasi kearifan lokal sebagai medium internalisasi nilai.

Ajaran agama tidak efektif jika hanya hadir sebagai doktrin eksternal tanpa akar budaya. Untuk menjadi bagian hidup masyarakat, nilai-nilai seperti Moderasi Beragama, eko-teologi, dan Kurikulum Berbasis Cinta harus berinkulturasi dalam kebudayaan lokal. Dalam antropologi agama, pengintegrasian sistem nilai spiritual ke dalam praktik budaya lokal adalah proses internalisasi yang memperkuat legitimasi sosial dan identitas (Koentjaraningrat, 2009).

Penggabungan nilai-nilai spiritual ke dalam budaya lokal adalah sebuah proses internalisasi yang berdampak pada penguatan legitimasi sosial dan identitas budaya. Secara sederhana, ini berarti ketika nilai-nilai spiritual (seperti kepercayaan, etika, moral) menyatu dengan praktik-praktik budaya yang sudah ada, hal itu tidak hanya memperkuat praktik budaya itu sendiri, tetapi juga memperkuat rasa memiliki dan identitas sosial masyarakat yang menjalankannya.

Internalisasi merupakan suatu proses ketika nilai-nilai spiritual tidak hanya dipahami secara kognitif, tetapi juga dihayati dan menjadi bagian dari diri individu yang dapat mempengaruhi tindakan dan cara berpikir mereka. Dengan adanya integrasi nilai spiritual, praktik budaya menjadi lebih diterima dan dihormati oleh masyarakat karena didasarkan pada landasan nilai yang kuat. Hal ini memberikan legitimasi sosial pada praktik-praktik budaya tersebut.

Ketika nilai spiritual terintegrasi dalam budaya, hal ini memperkuat rasa identitas dan kebersamaan anggota masyarakat. Mereka merasa memiliki kesamaan nilai dan praktik budaya, yang mempererat hubungan sosial dan rasa kebanggaan terhadap budaya mereka. Dengan kata lain, penggabungan nilai-nilai spiritual ke dalam budaya lokal bukan hanya sekadar penambahan elemen baru, tetapi sebuah proses mendalam yang memperkuat struktur sosial dan identitas budaya. Ini adalah cara masyarakat menjaga dan melestarikan warisan budaya mereka sambil tetap terhubung dengan nilai-nilai spiritual yang mereka yakini.

Dalam masyarakat Bugis, misalnya, falsafah lokal *yasisoppengi* (hidup rukun) sejajar dengan nilai moderasi beragama. Konsep ini merupakan contoh dari proses integrasi nilai agama dalam budaya sehari-hari yang inklusif (Musriadi & Jauhari, 2023). Moderasi

beragama bukan dihadirkan sebagai konsep baru dalam masyarakat tetapi diintegrasikan dengan kearifan budaya lokal yang ada. Di Bima, kearifan lokal Budaya Raju digunakan sebagai simbol pemersatu lintas agama, tanpa mereduksi agama. Menjaga kerukunan antar masyarakat dilakukan melalui simbol budaya bersama sebagaimana dalam ritual Raju, sebuah doa lintas iman saat musim tanam yang diikuti oleh kalangan penganut Islam, Kristen, dan parafu (Aksa & Nurhayati, 2020). Di sini terjadi persilangan spiritual dalam bentuk sintesis mistik (*mystic synthesis*) yang melahirkan inklusivitas beragama. Di Jambi, *seloko adat* mengandung nilai moderasi seperti kebersamaan dan kepemimpinan, yang dapat difungsikan sebagai media pendidikan dan dialog lintas agama.

Sementara nilai eko-teologi dan Kurikulum Berbasis Cinta, masyarakat Nusantara telah memiliki cara pandang yang arif terhadap penjagaan dan pelestarian alam sebagai bagian dari kepercayaan mereka. Pandangan ini tidak sekadar nilai budaya, tapi juga spiritualitas ekologis yang luhur. Mereka mengajarkan bahwa alam bukan hanya objek, melainkan "amanah Ilahi" yang wajib dijaga. Dalam prakteknya, eko-teologi telah menyatu dalam cara pandang kearifan lokal nusantara. Dalam budaya agraris Lamaholot (Flores), setiap pembukaan lahan pertanian selalu diawali oleh ritus spiritual. Mitologi, fabel, totem, dan tabu membentuk folklor ekologi religius yang memperkuat semangat mutualisme manusia–alam. Agama Kaharingan dari Suku Dayak mengedepankan simbol "Batang Garing" (Pohon Kehidupan) yang melambangkan keseimbangan antara dunia spiritual dan dunia alam. Menurut keyakinan ini, manusia harus hidup harmonis dengan roh lingkungan sebagai bagian integral dari ciptaan. Masyarakat Maluku Tengah juga memiliki *Sasi* sebagai norma adat yang mengatur pemanfaatan sumber daya alam terutama laut dan hasil bumi. Sasi menjadi mekanisme tradisional pengelolaan sumber daya dalam menjaga keseimbangan ekologi laut dan darat masyarakat adat (Harkes, 2006).

Di Jawa, tradisi sedekah bumi sebagai ritual syukur kepada Tuhan atas hasil tani, dengan mempersembahkan hasil bumi dan doa bersama. Pesan moral yang terkandung adalah menghormati dan menjaga keseimbangan alam, serta memupuk sikap tidak serakah

terhadap sumber daya lingkungan. Di wilayah pesisir seperti Pantai Selatan Jawa, tradisi *larung sesaji* menandai rasa syukur terhadap laut sebagai sumber hidup. Pesannya adalah penghormatan terhadap alam, menjaga kelestarian ekosistem laut, dan menyadari keterbatasan manusia di hadapan kekuatan alam. Banyak kearifan lokal bekerja sebagai institusi informal yang mengatur akses, sanksi, dan musyawarah atas sumber daya bersama (air, laut, hutan). Kearifan lokal menyediakan "desain-prinsip" itu secara organik, sehingga pesan eko-teologis tidak berhenti pada ajaran, tetapi berwujud tata kelola sehari-hari *(*Ostrom, 1999*).*

Strategi kebudayaan menuntut adaptasi dan internalisasi Trilogi Kerukunan dalam bentuk nilai lokal yang telah menjadi bagian identitas komunitas. Dampaknya, konsep dan ajaran agama bukan hal baru, melainkan penguatan atas tradisi mereka sendiri. Membumikan Trilogi Kerukunan bukan menghadirkan konsep dan ajaran baru, tetapi mengadaptasikan nilai-nilai tersebut dengan kearifan yang telah berlangsung lama di tengah masyarakat. Hal ini tentu sejalan dengan semangat moderasi dalam menghargai kearifan lokal.

Ada tiga alasan mengapa kearifan lokal menjadi strategi efektif membumikan Trilogi Kerukunan. *Pertama*, pembentukan legitimasi sosial yang tinggi. Kearifan lokal telah tertanam sejak lama dalam identitas kolektif komunitas sebagai sistem nilai yang diwariskan turun-temurun dan dijadikan acuan bermasyarakat. Karena itu, ketika nilai-nilai seperti moderasi beragama, eko-teologi, dan kurikulum berbasis cinta dibingkai dalam bentuk tradisi, ritual, atau simbol lokal yang sudah dipahami masyarakat, penerimaannya menjadi lebih mudah dan alami. Pendekatan kultural memperkuat legitimasi sosial karena nilai Trilogi disampaikan bukan sebagai "instruksi eksternal", melainkan sebagai penguatan atas tradisi hidup yang sudah ada.

Kedua, hadirnya kontrol sosial yang melekat. Ritual adat, tabu, dan sanksi sosial lain merupakan mekanisme informal yang efektif dalam mengatur perilaku anggota komunitas. Tradisi-tradisi lokal seperti gotong royong, nyadran, dan subak di Bali menghasilkan norma kolektif yang menjaga keseimbangan sosial dan ekologis—menjadi kontrol sosial alami yang sejalan dengan prinsip Trilogi Kerukunan.

Ketika Trilogi Kerukunan terinternalisasi dalam kearifan lokal, struktur kontrol sosial yang melekat (melalui ritual/sanksi adat) membantu menjaga konsistensi perilaku komunitas secara otomatis.

Ketiga, memudahkan kolaborasi lintas iman. Kearifan lokal sering menjadi ruang netral yang memungkinkan dialog dan kebersamaan antar-agama berlatar belakang berbeda. Nilai-nilai universal seperti rasa hormat terhadap leluhur, alam, atau kebersamaan dalam ritual budaya memungkinkan adanya narasi bersama yang inklusif terhadap semua agama. Konsep Komunitas Lokal sebagai Modal Sosial, sebagaimana dijelaskan dalam studi oleh Pierre Bourdieu, menunjukan bahwa kearifan lokal dapat menjadi *cultural capital* yang memfasilitasi interaksi harmonis lintas agama.Tradisi dan simbol budaya menjadi jembatan yang menyeberangkan agama-agama dalam narasi bersama, memperkuat kerjasama dan toleransi.

Pendekatan kebudayaan ini mengandaikan bahwa agama hadir bukan sebagai "pendatang baru" yang memaksakan identitasnya, melainkan sebagai sistem nilai yang terinternalisasi dalam praktik budaya masyarakat. Dalam kerangka ini, moderasi beragama dapat diwujudkan melalui revitalisasi tradisi musyawarah, gotong royong, *slametan*, budaya raju dan lainnya yang secara inheren mengandung nilai koeksistensi dan pro-eksistensi. Eko-teologi dapat mengakar melalui praktik budaya agraris seperti bersih desa, sedekah bumi, nyadran, atau mapalus, yang memandang alam sebagai bagian tak terpisahkan dari kehidupan religius. Sementara itu, kurikulum cinta dapat diadaptasikan melalui kesenian rakyat, cerita rakyat, dan pendidikan adat yang menanamkan nilai empati, kepedulian, dan persaudaraan lintas batas.

B. Ruang Implementasi Kebijakan

Translasi konsep normatif Trilogi Kerukunan —Moderasi Beragama, Eko-teologi, dan Kurikulum Berbasis Cinta—ke ranah praktik memerlukan desain intervensi yang sensitif terhadap konteks sosial-budaya dan struktur kelembagaan. Pada pembahasan sebelumnya ditegaskan bahwa pendekatan budaya dipilih sebagai strategi dalam pembumian Trilogi Kerukunan agar menjamin gagasan besar ini tidak menjadi barang baru dan asing di tengah masyarakat.

Konsep Trilogi Kerukunan bukan pula diwujudkan dalam desain program yang akan menghapus kebiasaan, tradisi, adat masyarakat, institusi dan kelembagaan sosial lainnya, tetapi justru menguatkan dan menginternalisasi nilai dalam ruang sosial yang ada.

Pendekatan sosiologi budaya menegaskan bahwa makna sosial dikonstruksi dan dipertahankan melalui praktek, simbol, dan institusi lokal (Berger & Luckmann, 1966;). Oleh karena itu, upaya pembumian harus merancang program yang dapat: (1) menginternalisasi nilai lewat pembelajaran dan ritual; (2) menginstitusionalisasikan praktik sehingga berkelanjutan; dan (3) mengejawantahkan aksi yang terukur dan dapat direplikasi.

Dalam mengimplementasikan Trilogi Kerukunan dalam praktek, ada tiga arena strategis yang dapat dikuatkan : (1) lembaga pendidikan, (2) rumah ibadah (termasuk ormas keagamaan), dan (3) komunitas (termasuk organisasi sosial, pemuda, dan ormas). Ketiga arena sosial ini dipilih dengan beberapa pertimbangan.

Pertama, ketiga arena sosial ini merupakan ruang sosial yang selama ini menjadi ranah kebijakan Kementerian Agama sebagaimana dalam PMA Nomor 25 Tahun 2024 tentang Organisasi dan Tata Kerja Kementerian Agama. Beberapa bagian yang terlibat seperti Direktorat Jenderal Pendidikan Islam yang meliputi pendidikan madrasah, pendidikan tinggi Islam dan pesantren, Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, Katolik, Kristen, Hindu, Budha dan Konghucu yang meliputi pembinaan dan pemberdayaan ormas keagamaan dan rumah ibadah, Badan Moderasi dan Pengembangan Sumber Daya Manusia sebagai pusat strategi kebijakan moderasi beragama, dan Pusat Kerukunan Umat Beragama sebagai perumus dan pelaksana kebijakan teknis dukungan substantif di bidang pembinaan lembaga kerukunan agama, lembaga keagamaan, dan harmonisasi umat beragama; (PMA Nomor 25 Tahun 2024 tentang Organisasi dan Tata Kerja Kementerian Agama).

Kedua, ketiga arena strategis ini merupakan ruang-ruang sosial yang efektif menjadi instrumen transmisi nilai-nilai Trilogi Kerukunan. Lembaga pendidikan, rumah ibadah dan komunitas merupakan institusi sosial yang berperan penting dalam menginternalisasi

nilai-nilai Trilogi Kerukunan sebagai konstruksi cara berpikir dan bertindak masyarakat di berbagai lapisan sosial.

1. Lembaga Pendidikan

Lembaga pendidikan baik formal, informal dan non formal adalah arena pembentukan karakter sekaligus ruang produksi modal sosial peserta didik. Pendidikan untuk pembangunan berkelanjutan (*Education for Sustainable Development* — ESD) merekomendasikan integrasi pengetahuan, keterampilan, sikap, dan nilai sehingga peserta didik bertindak pro-lingkungan dan pro-keberagaman (UNESCO). Implementasi Trilogi Kerukunan di lembaga pendidikan dihadapkan pada tantangan untuk menjawab dua tujuan sekaligus: (1) menumbuhkan sikap moderat dan empatik; (2) menanamkan tanggung jawab ekologis generasi muda.

Pendidikan adalah arena strategis untuk menanamkan nilai trilogi kerukunan sejak dini. Model implementasinya mencakup:

1. *Integrasi kurikulum*: Memasukkan tema Trilogi Kerukunan seperti moderasi beragama, kepedulian ekologis, dan pendidikan empati dalam Rencana Pelaksanaan Pembelajaran (RPP) dan insersi muatannya dalam mata pelajaran PPKn, agama, dan seni budaya, serta mata pelajaran lain yang memungkinkan. Penyusunan modul tematik tentang "Hidup Bersama dan Peduli Bersama" penekanan ramah perbedaan dan kerjasama dalam menjaga lingkungan dengan kajian teks agama dan refleksi spiritual.

2. *Metode partisipatif*: *Learning by action* seperti *Service learning*, proyek sosial lingkungan, dan kegiatan lintas sekolah mempromosikan toleransi dan peduli lingkungan. Fasilitasi Sekolah Ramah Perbedaan dan Lingkungan: Fasilitas sekolah yang mendukung sikap toleransi dan kepedulian lingkungan, kampanye sekolah hijau, kegiatan

seni budaya kolaboratif yang mendukung kepedulian lingkungan alam sekitar.

3. *Program penguatan pedagogi* untuk guru tentang moderasi, eko-teologi dan kurikulum berbasis cinta dengan adaptasi kearifan lokal.

4. *Penguatan Budaya Lokal*: Menggunakan pepatah lokal sebagai kampanye, dan festival budaya dalam pembelajaran nilai—mempromosikan kerukunan sebagai bagian sejarah budaya bangsa.

Indikator yang bisa dievaluasi dari implementasi Trilogi Kerukunan di area lembaga pendidikan ini sebagai berikut :

Kuantitatif: persentase satuan pendidikan di bawah Kementerian Agama yang mengintegrasikan dan mengadopsi modul Trilogi Kerukunan; proporsi siswa terlibat dalam proyek *service-learning*; jumlah inisiatif hijau sekolah (kebun, bank sampah dan fasilitas lainnya); dan jumlah pelatihan untuk guru dalam mengimplementasikan Trilogi Kerukunan dalam RPP.

Kualitatif: perubahan narasi siswa/guru tentang "toleransi, kepedulian lingkungan" dengan hasil wawancara, studi etnografi kelas dan portofolio proyek siswa dan guru.

2. Rumah Ibadah & Ormas Keagamaan

Rumah ibadah merupakan arena efektif dan otoritatif dalam pelembagaan nilai karena memiliki legitimasi moral yang diakui secara luas oleh komunitas pemeluk agama. Pemuka agama yang berkhutbah, memimpin ritual, dan mengelola jaringan dakwah tidak hanya menyampaikan pesan spiritual, tetapi juga menanamkan kerangka nilai sosial yang mempengaruhi perilaku kolektif. Menurut Clifford Geertz (1992) agama berfungsi sebagai "*cultural system*" yang menyediakan simbol-simbol, narasi, dan ritus yang membentuk kerangka berpikir masyarakat. Dengan demikian, rumah ibadah bukan

hanya tempat sakral, tetapi juga pusat reproduksi simbolik yang mencetak makna bersama.

Fungsi rumah ibadah dalam masyarakat juga dapat dipahami ruang pembentukan habitus keagamaan dan direproduksi melalui kebiasaan ritual, doktrin, dan interaksi sosial. Keberulangan praktik keagamaan di dalam rumah ibadah memperkuat internalisasi nilai moderasi, kepedulian ekologis, dan kasih sayang lintas iman sebagai kebenaran sosial yang tidak dipertanyakan. Dalam Penelitian Pew Research Center (2022) mengonfirmasi bahwa pemuka agama memiliki tingkat kepercayaan publik yang tinggi dalam isu-isu moral dan sosial yang menjadikan mereka aktor strategis dalam penyebaran nilai-nilai inklusif dan berkelanjutan. Dalam konteks ini, khutbah tematik, pengajian, misa, atau pertemuan keagamaan di rumah ibadah dapat menjadi saluran efektif untuk mentransmisikan nilai-nilai moderasi, cinta kasih, dan kepedulian ekologis.

Ormas keagamaan seperti NU, Muhammadiyah, Persis, Al-Wasliyah, Nahdlatul Wathan, PGI, KWI, PHDI, Walubi, MATAKIN dan komunitas berbasis agama dapat menjadi arena efektif dalam internalisasi nilai kemanusiaan, toleransi, dan kepedulian ekologis. Melalui jaringan pesantren, majelis taklim, dan lembaga sosial, ormas keagamaan dapat menanamkan norma baru dengan basis legitimasi moral dan kedekatan emosional dengan masyarakat.

Implementasi Trilogi Kerukunan di rumah ibadah bertujuan untuk : (1) mengintegrasikan pesan moderasi, kepedulian ekologis dan kurikulum berbasis cinta ke dalam khotbah dan pengajaran, (2) menjalankan aksi kolektif lintas iman untuk keberlanjutan lingkungan dan pelayanan masyarakat, dan (3) menjadi pusat dialog lintas pihak (*multi-stakeholder hub*) dalam mengadvokasi toleransi dan kepedulian lingkungan.

Model implementasi Trilogi Kerukunan yang dilaksanakan di rumah ibadah :

1. Ritualisasi nilai moderasi, ekologi dan cinta dalam khotbah, misa, doa masyarakat, dan pengajian. Dibutuhkan penyusunan modul tematik tentang tema-tema moderasi, cinta dan ekologi. Modul ini dapat disusun oleh masing-masing ormas keagamaan sebagai bahan pengajaran di rumah ibadah.
2. Program Aksi Peduli Lingkungan berbasis Rumah Ibadah, misalnya gerakan penghijauan di kompleks rumah ibadah, kampanye pengurangan plastik sekali pakai, pendirian bank sampah komunitas yang dikelola oleh jamaah; dan aksi nyata lainnya.
3. Kolaborasi lintas agama melalui aksi sosial: kebersihan lingkungan bersama, penanaman pohon, dan buka bersama lintas iman yang dapat mencapai dua tujuan, dialog lintas iman dan aksi kepedulian bersama terhadap lingkungan.
4. Pelibatan perempuan dan pemuda melalui pelatihan dan kaderisasi di rumah ibadah : perempuan dan pemuda lintas agama sebagai kader penggerak Trilogi Kerukunan di tengah masyarakat,

Untuk menjamin keberlangsungan dan keberhasilan program tersebut dibutuhkan strategi monitoring dan evaluasi keberhasilan program dengan melibatkan lembaga riset independen, akademisi, FKUB dengan mempublikasikan laporan per 6 bulan. Indikator yang bisa dievaluasi dari implementasi Trilogi Kerukunan di rumah ibadah ini sebagai berikut :

Kuantitatif: persentase rumah ibadah yang mengintegrasikan dan mengadopsi tema Trilogi Kerukunan sebagai bahan khutbah, misa, kebaktian dan ritual lainnya; jumlah kegiatan kaderisasi pemuda lintas iman dan pemberdayaan perempuan di rumah ibadah, jumlah kegiatan partisipasi jemaah dalam kepedulian lingkungan, jumlah fasilitas rumah ibadah yang ramah lingkungan.

Kualitatif: perubahan narasi tokoh agama dan umat tentang "toleransi, kepedulian lingkungan" dengan hasil wawancara, studi etnografi di rumah ibadah dan portofolio proyek pengelola rumah ibadah dalam program moderasi dan kecintaan pada lingkungan sosial dan alam sekitar.

3. Komunitas & Organisasi Kemasyarakatan

Komunitas lokal merupakan arena praksis budaya sekaligus wadah sosial pengelolaan sumber daya kolektif yang memiliki legitimasi sosial tinggi. Dalam perspektif sosiologis, komunitas bukan sekadar kumpulan individu, melainkan sebuah "*moral community*" (Durkheim, 2017) yang dibentuk oleh norma, simbol, dan ritus bersama. Kearifan lokal yang hidup di tengah masyarakat dapat berfungsi efektif untuk menyampaikan kepentingan kerukunan seperti toleransi dan kesadaran ekologis sekaligus memperkuat kohesi sosial.

Lebih jauh, komunitas sosial dan budaya, termasuk organisasi kemasyarakatan (ormas), memiliki kapasitas mobilisasi sosial yang kuat. Sebagai institusi otoritatif, mereka dapat menginstitusikan nilai Trilogi Kerukunan ke dalam praksis sehari-hari melalui festival budaya lintas iman, pengelolaan sumber daya berbasis adat, hingga program ekonomi ekologis berbasis komunitas. Hal ini memperkuat argumen bahwa pelembagaan Trilogi Kerukunan melalui komunitas lokal dan ormas tidak hanya efektif secara kultural, tetapi juga memiliki daya tahan tinggi karena berakar pada nilai dan praktik hidup masyarakat itu sendiri.

Implementasi Trilogi Kerukunan berbasis komunitas bertujuan untuk : (1) memobilisasi basis akar rumput untuk aksi kolaboratif menjaga lingkungan dan memperkuat kohesi sosial lintas agama, (2) mengembangkan ekonomi ekologis berbasis komunitas yang memperkuat kesejahteraan lokal, (3) menumbuhkan kepemimpinan muda lintas iman yang peka budaya dan kearifan lingkungan.

1. Peringatan Hari Keagamaan yang berwawasan toleransi, kebangsaan dan ramah lingkungan, mendorong ormas keagamaan dalam perayaan hari besar keagamaan memasukkan pesan moderasi, toleransi dan kepedulian lingkungan
2. Festival budaya lintas iman dan kegiatan sosial, berpijak pada nilai lokal tetapi membuka ruang lintas agama. Festival budaya dapat berfungsi sebagai "ruang netral" untuk dialog antarumat. Pengorganisasian festival perlu melibatkan tokoh adat, tokoh agama, kelompok pemuda dan perempuan untuk mengkampanyekan moderasi, cinta sesama, cinta bangsa dan cinta lingkungan.
3. Program solidaritas ekologis di berbasis kearifan lokal: kerjasama bank sampah, urban farming bersama untuk ketahanan pangan, pelestarian kearifan lokal seperti sasi dan awig-awig, bersih desa, slametan, larung sesaji dengan nilai moderasi, cinta dan ekologi.
4. Program pelatihan ekonomi ramah lingkungan berbasis komunitas yang memperkuat kesejahteraan lokal dengan melibatkan sektor swasta dalam pembinaan dan pemberdayaan ekonomi masyarakat.
5. Pelatihan Kepemimpinan Muda, program kepemimpinan lintas iman untuk pemuda; modul mencakup dialog antaragama, manajemen proyek lingkungan, advokasi kebijakan lokal, dan komunikasi publik.
6. Program kampanye dan desiminasi Trilogi Kerukunan melalui lembaga penyiaran dan media sosial untuk memperluas jangkauan terhadap generasi muda dengan memanfaatkan program dan konten kreatif.
7. Partisipasi dan advokasi kebijakan Trilogi Kerukunan dengan melibatkan organisasi masyarakat sipil yang rutin memberikan masukan pada pemerintah daerah agar memberikan dukungan dan fasilitasi kegiatan, serta koordinasi dengan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) agar menjamin kebijakan proteksi modal sosial yang berkelanjutan.

Untuk menjamin keberlangsungan dan keberhasilan program tersebut dibutuhkan strategi monitoring dan evaluasi keberhasilan program dengan melibatkan tim evaluasi independen yang terdiri dari akademisi, tokoh agama, dan pemuda untuk melakukan monitoring tiap 6 bulan dengan laporan publik. Indikator yang bisa dievaluasi dari implementasi Trilogi Kerukunan di komunitas ini sebagai berikut :

Kuantitatif: jumlah organisasi, kelompok masyarakat, dan komunitas generasi muda yang aktif dalam penanganan isu moderasi, toleransi, dan kepedulian lingkungan; jumlah festival budaya dalam promosi moderasi dan kepedulian lingkungan, frekuensi kegiatan lintas iman di tengah masyarakat dan jumlah UMKM yang ramah lingkungan yang terbentuk.

Kualitatif: perubahan narasi warga tentang peningkatan rasa aman dan solidaritas dan kepedulian terhadap lingkungan; studi kasus pengamalan kerjasama lintas iman dalam perayaan festival kebudayaan, pengelolaan sumber daya bersama dalam penanganan isu lingkungan.

C. Trilogi Kerukunan dalam Kerangka "Kemenag Berdampak": Dari Wacana ke Gerakan

Trilogi Kerukunan melalui moderasi beragama, eko-teologi, dan kurikulum berbasis cinta sejatinya bukan gagasan baru, tetapi rumusan yang lahir dari nilai-nilai kebajikan agama-agama. Tentu saja, gagasan ini akan bermakna apabila tidak berhenti pada tataran ide, melainkan diturunkan dalam bentuk gerakan sosial yang nyata. Menurunkan gagasan ini dari wacana ke gerakan sosial menjadi relevan dengan kerangka yang dibangun oleh Kemenag yang dengan slogan "Kemenag Berdampak". Untuk itu, Trilogi ini akan dioperasionalkan melalui tiga tahap transformasi sosial.

1. Tahapan Trilogi Kerukunan sebagai Gerakan Bersama

a. Internalisasi Nilai: Menanamkan Kesadaran

Internalisasi adalah proses masuknya nilai ke dalam kesadaran individu sehingga menjadi bagian dari identitas. Sebagaimana ditegaskan oleh Clifford Geertz (1973) bahwa agama berfungsi sebagai sistem simbol yang memberikan makna pada pengalaman manusia, internalisasi melalui pendidikan dan ritus keagamaan akan memperkuat legitimasi sosial Trilogi Kerukunan.

Dalam konteks Kemenag Berdampak, internalisasi Trilogi Kerukunan dapat dilakukan melalui:

1) Pendidikan dan sosialisasi: integrasi kurikulum moderasi beragama dan eko-teologi di sekolah/madrasah, penguatan literasi cinta Tuhan, cinta kemanusiaan dan cinta lingkungan melalui media, seni, dan narasi digital serta melalui keluarga .
2) Rumah ibadah sebagai pusat pembelajaran: khutbah, pengajian, atau retret remaja dijadikan sarana internalisasi nilai cinta kemanusiaan dan kepedulian ekologis.
3) Penguatan penyuluh agama dan tokoh masyarakat: mereka menjadi agen utama yang menanamkan narasi Trilogi Kerukunan di tingkat akar rumput.

b. Institusionalisasi Program: Mengikat dalam Struktur

Institusionalisasi berarti menjadikan nilai yang sudah terinternalisasi sebagai norma bersama yang dilembagakan dalam struktur organisasi, kebijakan, dan program. Berger dan Luckmann (1966) menekankan bahwa institusionalisasi menjamin keberlanjutan suatu nilai karena ia memperoleh legitimasi sosial dan otoritas normatif. Dengan demikian, Trilogi Kerukunan tidak hanya hidup dalam kesadaran, tetapi juga tertanam dalam struktur sosial.

Di sini, peran Kemenag sebagai fasilitator dan penggerak menjadi kunci:

1) Pengarusutamaan Trilogi Kerukunan dalam program prioritas Kemenag: kerukunan dan cinta kemanusiaan, eko-teologi, dan moderasi beragama.
2) Kebijakan organisasi dan lembaga pendidikan: sekolah, madrasah, pesantren, keluarga serta ormas sosial-keagamaan menjadikan trilogi sebagai pedoman penyusunan kurikulum, tata kelola lingkungan, dan pelayanan sosial.
3) Kemitraan lintas lembaga: penguatan forum kerukunan umat beragama (FKUB), ormas keagamaan, dan komunitas adat sebagai arena otoritatif pelembagaan nilai.

c. Eksternalisasi Aksi: Mewujud dalam Gerakan Kolektif

Eksternalisasi adalah proses aktualisasi nilai melalui tindakan sosial yang terlihat dan berdampak luas. Anthony Giddens (1984) menggunakan ini sebagai bentuk tindakan sosial (eksternalisasi) yang tidak hanya mereproduksi nilai tetapi juga mengubah struktur sosial. Melalui eksternalisasi aksi, Trilogi Kerukunan akan menjadi *living values* yang berdampak langsung pada masyarakat.

Pada tahap ini, Trilogi Kerukunan menjadi gerakan sosial yang terukur:

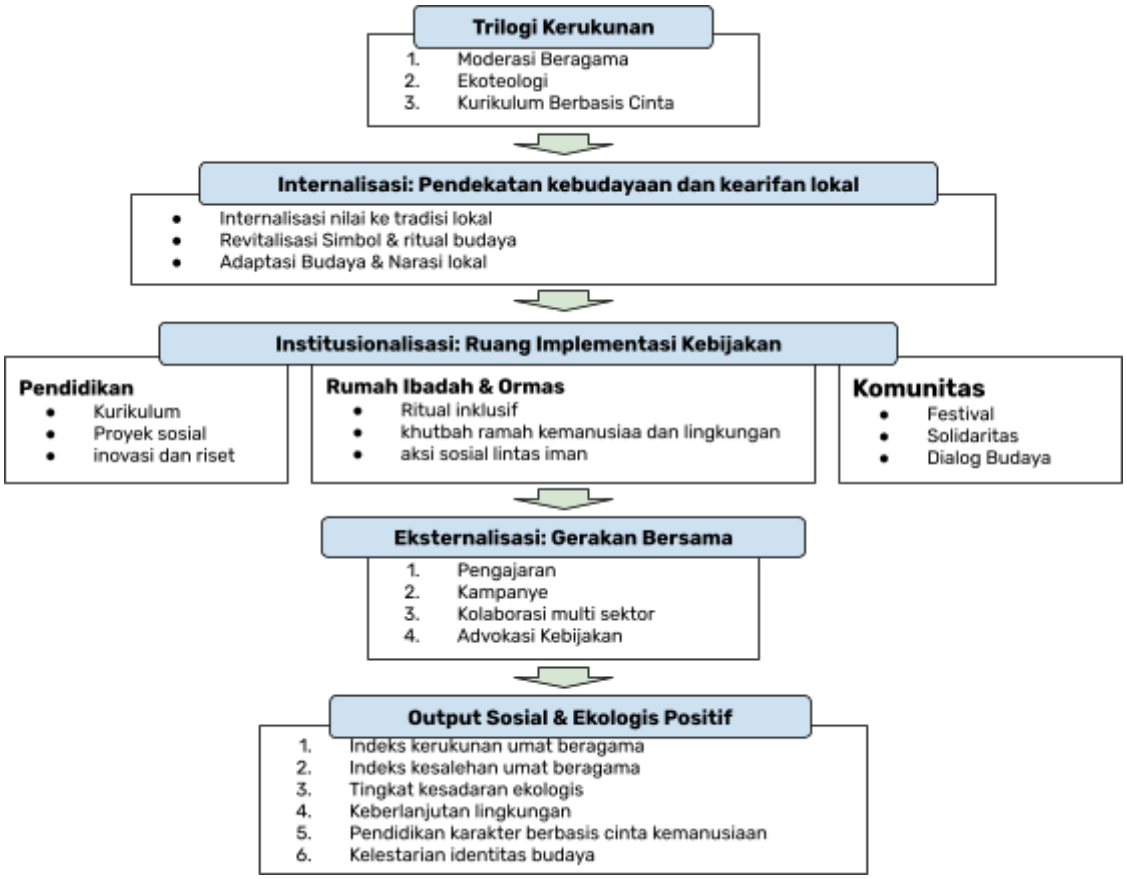
1) Kampanye publik: gerakan moderasi beragama, cinta kemanusiaan, dan eko-teologi melalui media massa, seni budaya, dan digital platform.
2) Kolaborasi lintas sektor: ormas keagamaan, lembaga pendidikan, komunitas lokal, pemerintah daerah, dan dunia usaha bergerak bersama dalam advokasi kebijakan kerukunan, keberlanjutan ekologis, dan pelayanan kemanusiaan.
3) Program aksi nyata: rumah ibadah ramah lingkungan, green school, sekolah cinta kemanusiaan, atau kampung kerukunan sebagai laboratorium praktik Trilogi Kerukunan.

2. Kemenag Berdampak sebagai Kerangka Strategis

Asta Protas Kemenag Berdampak memberikan kerangka operasional untuk menghubungkan Trilogi Kerukunan dengan program prioritas nasional. Kemenag berfungsi sebagai fasilitator dan motor penggerak, sementara ormas, lembaga pendidikan, dan komunitas termasuk sektor swasta menjadi mitra implementatif. Selain itu, koordinasi dan sinergi dengan pemerintah daerah menjadi sangat penting untuk menjamin adanya dukungan regulasi daerah (RPJMD, Perda, atau kebijakan lokal) yang dapat mendorong *sustainability* Trilogi Kerukunan di tengah masyarakat. Sinkronisasi program Trilogi Kerukunan dengan dokumen perencanaan daerah menjadi sangat krusial agar menjamin program ini selaras dengan kebijakan daerah. Melalui pendekatan ini, Trilogi Kerukunan tidak hanya menjadi wacana normatif, melainkan gerakan kolektif yang berdampak pada peningkatan indeks kerukunan umat beragama, indeks kesalehan umat beragama, tingkat kesadaran ekologis, dan solidaritas kemanusiaan.

Dengan demikian, Trilogi Kerukunan dalam kerangka Kemenag Berdampak membentuk lingkaran transformatif: nilai diinternalisasi, norma dilembagakan, dan aksi diekspresikan secara kolektif—menjadi energi moral dan sosial untuk membangun masyarakat yang mempunyai tingkat kerukunan yang kuat, kesadaran ekologis yang tinggi, dan karakter masyarakat penuh cinta kemanusiaan serta mampu menghargai kearifan lokal.

Bagan Alur: Strategi Pembumian Trilogi Kerukunan dalam Kerangka Kemenag Berdampak



Membangun Kerangka Kebijakan dan Aksi Trilogi Kerukunan

Pembumian gagasan Trilogi Kerukunan (moderasi beragama, eko-teologi dan kurikulum berbasis cinta) menjadi gerakan sosial tidak dapat berlangsung tanpa kehadiran aktor-aktor strategis yang bertindak sebagai agensi. Dalam perspektif teori strukturasi Anthony Giddens (1984), aktor sosial bukanlah entitas pasif, melainkan

memiliki kapasitas untuk memproduksi, mereproduksi, dan mentransformasikan struktur sosial melalui praktik sehari-hari.

Bab ini menyajikan rekomendasi konkret yang dapat dijalankan oleh berbagai pemangku kepentingan untuk memastikan Trilogi Kerukunan tidak berhenti pada tataran wacana, melainkan terimplementasi dalam kebijakan, aksi sosial, serta advokasi berkelanjutan. Rekomendasi ini disusun berdasarkan peran agen-agen strategis dalam pembumian Trilogi Kerukunan. Pemerintah, lembaga pendidikan, organisasi masyarakat keagamaan,

dan komunitas lokal adalah simpul penting dalam proses pembumian nilai trilogi kerukunan.

Pemerintah dan lembaga pendidikan berperan sebagai regulator sekaligus fasilitator dalam merancang kebijakan publik, kurikulum, dan program pendidikan yang mengintegrasikan dimensi ekologi, moderasi beragama, dan nilai cinta kasih. Pemerintah juga memiliki legitimasi administratif untuk memastikan skema pembelajaran ini terukur dan berkelanjutan.

Pemerintah dengan pemuka agama dan organisasi keagamaan memiliki hubungan yang penting dalam memastikan Trilogi Kerukunan dapat dilaksanakan secara baik di tengah masyarakat. Kemenag dalam hal ini menjadi penggerak dan fasilitator sementara pemuka agama dan organisasi keagamaan memiliki legitimasi moral dan otoritas simbolik untuk melembagakan nilai trilogi melalui khutbah, majelis ilmu, serta jaringan dakwah. Sebagaimana dikemukakan oleh Clifford Geertz (1973), agama menyediakan "*model of reality*" sekaligus "*model for reality*," sehingga ia mampu membentuk kerangka moral yang membimbing perilaku kolektif.

Begitu pula hubungan pemerintah dengan masyarakat sipil dan komunitas lokal. Kemenag menjadi agen penggerak dan fasilitator yang menjamin gerakan pembumian ini berjalan berdasarkan inisiatif lokal. Masyarakat sipil dan komunitas lokal berperan sebagai arena praksis, di mana nilai-nilai Trilogi dipraktikkan dalam konteks kehidupan sehari-hari. Berbagai studi antropologis menunjukkan bahwa nilai moderasi, ekologi dan cinta sebenarnya sudah banyak ditemukan dalam kearifan lokal. Di sinilah kearifan lokal (misalnya slametan di Jawa, subak di Bali, sasi di Maluku, dan awig-awig di Lombok dapat menjadi instrumen efektif dalam menyelaraskan norma budaya dengan tujuan ekologis dan keteraturan sosial.

Berdasarkan kerangka agensi ini, strategi advokasi dan kebijakan untuk membumikan Trilogi Kerukunan perlu diarahkan pada tiga ranah utama: internalisasi nilai, institusionalisasi program, dan eksternalisasi aksi (Bandura, 2001; Berger & Luckmann, 1966).

Internalisasi memastikan nilai meresap dalam kesadaran individu, institusionalisasi menjamin keberlanjutan melalui struktur sosial, sedangkan eksternalisasi menggerakkan partisipasi publik sebagai aksi kolektif.

Untuk mengukur efektivitas program, indikator yang dapat dipakai antara lain: 1) *Input*: regulasi, kurikulum, sumber daya, dan kapasitas aktor, 2) *Output*: pelatihan, modul pendidikan, forum lintas agama, kampanye publik, 3) *Outcome*: meningkatnya kesadaran ekologis, moderasi, dan kepekaan sosial, dan 4) indikator: ukuran dari terbentuknya budaya kerukunan yang berkelanjutan dan responsif terhadap krisis ekologis maupun sosial.

Dalam konteks pengukuran efektivitas program Trilogi Kerukunan tersebut dibutuhkan mekanisme koordinasi antar pemangku kepentingan yang melibatkan lembaga pemerintah, Kemenag, lembaga pendidikan, ormas, komunitas lokal. Dalam prakteknya, Kementerian Agama memfasilitasi terbentuknya forum koordinasi multipihak secara berkala di tingkat nasional dan daerah untuk menyusun agenda bersama, membagi peran, serta mengevaluasi implementasi Trilogi Kerukunan dengan melibatkan DPR di tingkat pusat dan DPRD di tingkat daerah sebagai pengawas kebijakan publik.

A. Untuk Pemerintah dan Lembaga Pendidikan

1. Integrasi ke dalam Kurikulum
    a. Pemerintah melalui Kemendikdasmen, Kemendiktisaintek dan Kemenag perlu merumuskan kurikulum yang mengintegrasikan nilai eko-teologi, moderasi, dan cinta sebagai *cross-cutting issues*.
    b. Merumuskan pendidikan karakter tidak hanya berbasis kognitif, tetapi juga afektif dan praksis, misalnya melalui program *service learning* yang melibatkan siswa dalam aksi sosial ramah lingkungan dan lintas iman.

2. Kebijakan Lingkungan dan Moderasi
   a. Regulasi pendidikan perlu mendorong sekolah dan kampus mengembangkan green school / green campus yang berkelanjutan.
   b. Moderasi beragama dimasukkan ke dalam *hidden curriculum* melalui budaya sekolah, bukan sekadar materi formal.

3. Fasilitasi Riset dan Inovasi
   a. Pemerintah mendukung riset interdisipliner (antropologi, sosiologi, teologi) yang meneliti relasi agama-budaya-lingkungan.
   b. Lembaga pendidikan diberikan insentif untuk memproduksi *policy paper* dan modul ajar berbasis trilogi kerukunan.

4. Dukungan Dana Khusus
   a. Pemerintah membuat Dana Insentif Khusus untuk pengembangan Green School melalui skema matching fund (50% pemerintah, 50% kampus).
   b. Pemerintah mendorong sektor swasta untuk terlibat pengembangan program eco-school, green campus atau istilah lain yang mendorong kepedulian lingkungan.

B. Untuk Pemuka Agama dan Organisasi Keagamaan

1. Reorientasi Dakwah dan Pengajaran Agama
   a. Mengembangkan misi dakwah pada kepedulian lingkungan, solidaritas sosial dan ajaran cinta berbasis agama.
   b. Menyusun panduan khutbah, ceramah, dan pengajian sebagai pedoman membangun kesadaran moderasi dan ekologis berbasis iman.

2. Institusionalisasi Program Keagamaan
   a. Ormas keagamaan perlu membangun program strategis yang menautkan eko-teologi dengan agenda moderasi serta kepekaan sosial.

b. Lembaga pendidikan keagamaan (madrasah, pesantren) menjadi pusat pembelajaran kurikulum cinta, dengan menekankan nilai kasih sayang lintas perbedaan.

3. Konsolidasi Jaringan Advokasi
   a. Organisasi keagamaan harus menjadi *moral force* yang aktif dalam advokasi kebijakan publik, khususnya terkait isu lingkungan dan toleransi.
   b. Perlu forum bersama antar agama untuk menyepakati agenda aksi ekologis dan moderasi yang bisa dikawal bersama.
   c. Membangun koordinasi dan jaringan dengan pemerintah daerah untuk fasilitasi program Trilogi Kerukunan khususnya di rumah ibadah dan di tengah masyarakat secara umum.

C. Untuk Masyarakat Sipil dan Komunitas Lokal

1. Gerakan Sosial Berbasis Kearifan Lokal
   a. Pemberdayaan komunitas lokal dan masyarakat adat dalam memanfaatkan tradisi dan kearifan lokal sebagai pintu masuk pembumian trilogi kerukunan.
   b. Menjadikan Praktik budaya seperti *selamatan*, gotong royong, bersih desa, larung sesaji atau ritual agraris lainnya di berbagai daerah sebagai ruang kolektif yang mengajarkan eko-teologi, moderasi, dan cinta.
   d. Pelibatan LSM yang bergerak dalam bidang kepedulian lingkungan untuk mendampingi masyarakat lokal dalam praktik ramah lingkungan yang sesuai dengan tradisi lokal.
   e. Pemberdayaan kepedulian ekologis dan kerukunan umat beragama dengan berbasis ketahanan keluarga dengan program Keluarga Sahabat Alam dan Kerukunan
   f. Pelibatan generasi muda sebagai kader penggerak Trilogi Kerukunan di tengah masyarakat berbasis kearifan lokal dengan program sekolah dan pelatihan kaderisasi pemuda mewujudkan kampung mederasi, desa ramah lingkungan dan lainnya.

2. Kampanye Publik dan Media Sosial
    a. LSM, komunitas muda, dan pegiat digital dapat mengkampanyekan kurikulum cinta melalui narasi populer yang ramah anak muda.
    b. Media sosial digunakan untuk melawan pseudo-nasionalisme dan narasi radikal dengan konten positif yang inspiratif.

3. Diseminasi melalui Media Mainstream dan Komunitas
    a. Melibatkan media arus utama baik lembaga penyiaran dan media cetak dan online dalam mengarusutamakan nilai moderasi dan eko-teologi dan.
    b. Melibatkan media komunitas di berbagai daerah untuk mengeksplorasi kearifan lokal dalam mendukung moderasi dan eko-teologi.

4. Advokasi Partisipatif
    a. Komunitas sipil membentuk koalisi lintas sektor (lingkungan, pendidikan, keagamaan) untuk mengawal kebijakan publik terkait Trilogi Kerukunan
    b. Praktik citizen monitoring dilakukan terhadap kebijakan pemerintah agar implementasi Trilogi Kerukunan tidak sekadar retorika, tetapi menjadi bagian dari program yang berdampak nyata.
    c. Mendorong diplomasi budaya dan forum antarbangsa dengan mempromosikan Trilogi Kerukunan sebagai praktik baik Indonesia dalam forum PBB, ASEAN, maupun dialog lintas agama dunia.

Rekomendasi kebijakan dan strategi advokasi di atas menegaskan bahwa Trilogi Kerukunan hanya akan membumi jika setiap aktor — pemerintah, pemuka agama, lembaga pendidikan, dan komunitas sipil dan lokal— memainkan perannya secara komplementer. Pemerintah menjadi fasilitator kebijakan, lembaga pendidikan menjadi ruang internalisasi nilai, pemuka agama menjadi penuntun moral, dan masyarakat sipil menjadi motor gerakan. Dengan sinergi tersebut, Trilogi Kerukunan dapat menjadi paradigma transformatif yang tidak

hanya menenangkan wacana publik, tetapi juga menumbuhkan aksi nyata di lapangan.

Berikut kerangka kerja aktor, implementasi serta indikator input dan outcome yang memudahkan dalam pengambilan kebijakan dan program pembumian Trilogi Kerukunan di tengah masyarakat :

Tabel Program: Rekomendasi Kebijakan dan Strategi Advokasi Trilogi Kerukunan

Aktor	Strategi / Aksi	Output (Hasil Langsung)	Outcome (Dampak)	Indikator Keberhasilan
Pemerintah & Lembaga Pendidikan	• Integrasi trilogi kerukunan dalam kurikulum satuan pendidikan jenjang pendidikan dasar dan menengah sampai pendidikan tinggi di bawah Kementerian Agama. • Pelatihan guru/dosen secara umum, dan khususnya guru/dosen agama, sosiologi, antropologi lingkungan. • Dukungan riset dan inovasi dalam pengembangan Trilogi Kerukunan • Dukungan kebijakan untuk festival budaya lintas iman dan lingkungan. • Dukungan anggaran Khusus dari pemerintah	• Modul pembelajaran trilogi kerukunan. • Guru/dosen terlatih. • Dokumen riset dan inovasi • Kegiatan tahunan lintas iman & lingkungan.	• Generasi muda memahami & mempraktikkan nilai moderasi, eko-teologi, dan kurikulum cinta. • Tumbuhnya ruang belajar inklusif di lembaga pendidikan.	• Jumlah sekolah/kampus di bawah Kementerian Agama yang mengintegrasikan kurikulum trilogi kerukunan. • Jumlah guru/dosen yang dilatih. • Jumlah riset dan inovasi • Partisipasi siswa dalam program lintas iman dan pelestarian lingkungan

	dalam implementasi sekolah/kampus ramah lingkungan			
Pemuka Agama & Organisasi Keagamaan	• Khutbah, majelis, dan liturgi yang memasukkan nilai trilogi kerukunan. • Rumah ibadah sebagai pusat pendidikan eko-teologi & cinta kasih. • Fatwa/norma keagamaan tentang keberlanjutan & harmoni sosial.	• Khutbah mingguan bertema Trilogi Kerukunan. • Program rumah ibadah ramah lingkungan. • Dokumen keagamaan (fatwa/tausiyah).	• Jemaah mempraktikkan ajaran moderasi & kepedulian ekologis. • Rumah ibadah menjadi pusat legitimasi moral dalam gerakan kerukunan.	• Persentase rumah ibadah yang memiliki program ramah lingkungan. • Jumlah khutbah/ceramah tematik tentang Trilogi Kerukunan • Keberadaan fatwa/seruan resmi.
Masyarakat Sipil & Komunitas Lokal	• Revitalisasi kearifan lokal dalam konteks Trilogi kerukunan • Forum lintas budaya & lintas agama berbasis komunitas. • Gerakan Trilogi Kerukunan berbasis keluarga • Gerakan kampanye publik (media sosial, seni, teater rakyat).	• Pelatihan Trilogi Kerukunan berbasis parenting • Forum masyarakat adat peduli lingkungan • Program kampanye publik melalui media mainstream dan	• Solidaritas sosial lintas kelompok meningkat. • Praktik budaya mendukung keberlanjutan & harmoni.	• Jumlah forum lintas iman & budaya terbentuk. • Jumlah kampanye publik melalui media mainstream, media komunitas dan media digital yang menjangkau masyarakat. • Jumlah program kampung moderasi, desa

	• Gerakan desimenisasi Trilogi Kerukunan melalui Media mainstream dan komunitas.	media digital berbasis lokal. • Pelatihan dan kaderisasi pemuda penggerak Trilogi Kerukunan. • dokumentasi praktik baik.		ramah lingkungan yang terbentuk • Jumlah pelatihan kaderisasi pemuda dalam mengembangkan Trilogi Kerukunan • Tingkat partisipasi masyarakat dalam kegiatan trilogi kerukunan

Daftar Pustaka

Abdillah, M. (1998). Alamsjah Ratu Prawiranegara: Stabilitas Nasional dan Kerukunan. In A. Azra (Ed.), *Menteri-Menteri Agama RI Biografi Sosial-Politik*. Jakarta: Badan Litbang Depag RI.

Aksa, A., & Nurhayati, N. (2020). Moderasi Beragama Berbasis Budaya Dan Kearifan Lokal Pada Masyarakat Donggo di Bima (Tinjauan Sosio-historis). *Harmoni, 19*(2), 338–352. https://doi.org/10.32488/harmoni.v19i2.449

Al-Anshari, Z. (T.tp). *Fathul Wahhab Bisyarhi Manhaj al-Thullab*. Dar al-Kutub.

Ali al-Syaukani, M. bin. (2003). *Nail Al-Authar*. Dar al Wafa.

Amstrong, K. (2014). *Fields of Blood: Religion and The History of Violence*. Toronto: Alfred A. Knope.

Arabi, Muhyiddin Ibnu. (t.t). *Al-Futuhat al-Makkiyah.* Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah.

Arora, T., & Wickremesinhe, R. (t.t). *Religious Persecution*. https://lausanne.org. Diakses pada 16 Agustus, 2025, dari https://lausanne.org/report/just/religious-persecution

Asad, Talal. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.

At-Thabari, M. ibn Jarir. (2001). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (Jil. 1). (Abdullah bin Abdulmuhsin al-Turki, Ed.). Dar Hajar.

Badan Meteorologi, Klimatologi, dan Geofisika. (2025). *Catatan Iklim dan Kualitas Udara Indonesia 2024*. Badan Meteorologi, Klimatologi, dan Geofisika. https://iklim.bmkg.go.id/bmkgadmin/storage/buletin/Catatan%20Iklim%20dan%20Kualitas%20Udara%202024%20BMKG.pdf

Badan Standar, Kurikulum, dan Asesmen Pendidikan. (2025, Juli 14). *Rapor Pendidikan Indonesia 2025*. Diakses pada 18 Agustus, 2025, dari https://data.kemendikdasmen.go.id/publikasi/p/rapor-pendidikan-indonesia/rapor-pendidikan-indonesia-2025-indonesia-3

Bandura, A. (2001). *Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective*. Annual Review of Psychology.

Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London ; Newbury Park, Calif. : Sage Publications.

Berdinesen, H. (2017). On Hans Jonas' "The Imperative of Responsibility". *Philosophia*, *17*. https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-17-2017/on-hans-jonas-the-imperative-of-responsibility/

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1990). *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.

Bin Habib al-Mawardi, A. H. (1989). *Al-Ahkam al-Suthaniyyah wa al-Wilayah al-Diniyyah*. Dar ibnu Qutaibah.

Blunden, J., & Reagan, J. (2025). *State of the Climate in 2024* (106th ed., Vol. 8). American Meteorological Society. https://ametsoc.net/sotc2024/SotC2024.pdf

Brajovic, Z. (2007). "The Potential of Inter-Religious Dialogue" dalam Martina Fischer (ed.) 2006. *Peacebuilding and Civil Society in Bosnia-Herzegovina. Ten Years After Dayton*. Münster: Lit-Verlag, 185-214.

Bruinessen, M Van. (2015). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing.

Brown with Christopher Wilson and Suprayoga Hadi, G. (2005). *Overcoming Violent Conflict: Volume 4, Peace and Development Analysis in Maluku and North Maluku* (1st ed.). CPRU-UNDP, LIPI and BAPPENAS.

Caputo, John D. (2003). *Agama Cinta, Agama Masa Depan*. Bandung : Mizan.

Casey, E. S. (2012). Taking a Glance at the Rnvironment. dalam Charles, S., Toadvine, T. (Eds)., *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought* (pp.187-210). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

Cheng, Chung-Ying. "3 The Trinity of Cosmology, Ecology, and Ethics in the Confucian Personhood". The Philosophy of Change: Comparative Insights on the Yijing, SUNY Press, 2023, pp. 85-104. https://doi.org/10.1515/9781438494074-005

Cholil, S. (2023). Freedom of Religion amid Polarization and Religious Moderation Policy. *Interreligious Studies and Intercultural Theology*, *6*(2).

Dobson, A. (2007). *Green Political Thought*. Routledge. 10.4324/9780203964620

Document, W. B. (2009). *Multi-Stakeholder Review of Post-Conflict Programming in Aceh Identifying the Foundations for Sustainable Peace and Development in Aceh*.

Durkheim, E. (2017). *The Elementary Forms of Religious Life*. Yogyakarta: IRCiSoD.

Endraswara, S. (2013b). *Memayu Hayuning Bawana: Laku Menuju Keselamatan dan Kebahagiaan Hidup Orang Jawa*. Yogyakarta: Narasi.

Faris, I. (t.t). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar Fikr.

Faqihuddin, M. (2022, 28 November). Aksi nyata penyelamatan lingkungan di KUPI II. KUPI. https://kupi.or.id/artikel/opini/aksi-nyata-penyelamatan-lingkungan-di-kupi-ii

Gaus Af, A. (2009). *Sang Pelintas Batas: Biografi Djohan Effendi*. Jakarta: Kompas Gramedia.

Geertz, C. (1992). *Tafsir kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.

Geneva College. (t.t). Why Care for Creation?. Geneva College. Diakses pada 24 Agustus 2025, darihttps://www.geneva.edu/community/environmental-stewardship/why_care

Giddens, Anthony. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.

Guénon, R. (2001). *The Crisis of the Modern World* (4th Revised Edition ed.). Sophia Perennis (Ghent, NY). -

Hajar al-Asqalani, I. (2001). *Fath al-Bari ala Syarh Sahih al-Bukhari* (Vol. 5). Dar al-Mishr.

Hallowell, A. Irving, "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View", in Teaching from the American Earth: Indian Religion and Philosophy, ed. By T.B. Tedlock, New York: Liveright, 1960, pp. 17–49.

Harkes, I. H. T. (2006). *Fisheries Co-Management, The Role of Local Institutions and Decentralisation in Southeast Asia: With Specific Reference to Marine Sasi in Central Maluku, Indonesia* [Doctoral dissertation, Leiden University]. Leiden University Repository. https://hdl.handle.net/1887/4385

Hasyim, S. (2023). Prospects and Weaknesses of the R20 Forum on Religion Launched at the G20 Summit in Bali. *ISEAS-Yusof Ishak Institute*, (26).

Hefner, R. W (2000). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia.* Oxford: Princeton University Press.

Holland, B. A. (2016). Climate justice, gender, and race. In Climate justice and human rights (pp. 161–184). Routledge.

Institute for Economics & Peace. (2025, Maret). *Global Terrorism Index 2025: Measuring The Impact of Terrorism,*. Sydney.

Retrieved September 8, 2025, from http://visionofhumanity.org/resources

Kimball, C. (2002). *When Religion Becomes Evil*. HarperSanFrancisco.

Koentjaraningrat. (2009). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.

KontraS. (2024, Juni 12). *Siaran Pers Bersama 35 Tahun Peristiwa Tanjung Priok, Keadilan Tak Kunjung Datang*. Retrieved September 9, 2025, from https://kontras.org/artikel/siaran-pers-bersama-35-tahun-peristiwa-tanjung-priok-keadilan-tak-kunjung-datang#:~:text=Peristiwa%20Tanjung%20Priok%201984%2C%20merupakan,orang%20dan%20meninggal%2023%20orang

Küng, H. (1991). *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. SCM Press. -

Lim, H. L. (2019). Environmental Revolution in Contemporary Buddhism: The Interbeing of Individual and Collective Consciousness in Ecology. *Religions*, *10*(2), 1–14. https://doi.org/10.3390/rel10020120

Maarif, S. (2019). Indigenous Religion Paradigm: Re-Interpreting Religious Practices Of Indigenous People. *Tetsugaku Shisō Ronshū*, *44*, 103–121.

Marshall, K. (2016). Religion and Sustainable Development. *World Development, 83,* 29–34. https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2016.03.019

Mauss, M. (1966). *The Gift: Forms And Functions Of Exchange In Archaic Societies* (I. Cunnison, Trans.). Cohen & West Ltd.

Muhyiddin bin Syaraf an-Nawawi, A. Z. (1996). *Al-Maj mu' Syarh al-Muhadzdzab*. Dar Fikr.

Muluk al-Salman al-'Ali, M. (2025). Mu'jam al-Lughah al-Arabiyah al-Muashirah [Https://dictionary.ksaa.gov.sa].

Musriadi, M., & Jauhari, A. (2023). Membangun Sikap Moderasi Beragama Melalui Penanaman Nilai-Nilai Kearifan Lokal Yasisoppengi Sebagai Model Dakwah Bil Hikmah Dalam Perspektif Al-Qur'an. *Al Karima: Jurnal Studi Ilmu Al Qur'an dan Tafsir, 7*(1), 49–59. https://doi.org/10.58438/alkarima.v7i1.154

Naess, A. (t.t.). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary. *Inquiry*, *16*(1), 95-100. 10.1080/00201747308601682

Nalanda, I. (2025, 20 April). *Menanam Harapan, Merawat Bumi Bentuk Kolaborasi Lintas Lembaga dalam Rangakain Acara Peringatan Hari Raya Tri Suci Waisak dan Hari Bumi*. https://nalanda.ac.id/menanam-harapan-merawat-bumi-bentuk-kolaborasi-lintas-lembaga-dalam-rangakain-acara-peringatan-hari-raya-tri-suci-waisak-dan-hari-bumi/

Nasr, S. H. (1996). *Religion and the Order of Nature*. Oxford University Press.

Nasr, S. H. (2007). *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. ABC International Group.

Nurit Bird-David, "'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology", Current Anthropology, Vol. 40, No. S1 (Feb 1999), pp. 67–91.

Oktawirawan, D. W., & Yunanto, T. A. R. (2021). Welas Asih: Konsep Compassion dalam Kehidupan Masyarakat Jawa. *Anthropos: Jurnal Antropologi Sosial dan Budaya (Journal of Social and Cultural Anthropology)*, *6*(2), 145–150. https://doi.org/10.24114/antro.v6i2.17326

Ostrom, E. (1999). *Design Principles And Threats To Sustainable Organizations That Manage Commons* (Working Paper No. W99-6). Bloomington, IN: Workshop in Political Theory and Policy Analysis, Center for the Study of Institutions, Population and Environmental Change, Indiana University.

PDSI Pusdatinkom BNPB. (2025). *Data Bencana Indonesia 2024*. Pusdatinkom BNPB. https://bnpb.go.id/buku/buku-data-bencana-indonesia-tahun-2024

Pew Research Center. (2025, 26 Februari). *Religious Landscape Study: Religion's Role in Public Life*. Pew Research Center. https://www.pewresearch.org/religion/2025/02/26/religious-landscape-study-religions-role-in-public-life

Pew Research Center. (2024, 5 Maret). *WORLD: Pew Global survey shows rising religious restrictions*. hrwf.eu. Diakses pada 16 Agustus, 2025, dari https://hrwf.eu/world-pew-global-survey-shows-rising-religious-restrictions/

Raman, K. (t.t). *10 key Hindu and Jain Environmental Teachings*. Hindu American Foundation. Diakses pada 25 Agustus 2025, darihttps://www.hinduamerican.org/blog/10-key-hindu-and-jain-environmental-teachings

Ricklefs. (2008). *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu.

Ruysdi dan Siti Zulaikhah, I. (2018). Makna Kerukunan Antar Umat Beragama Dalam Konteks Keislaman dan Keindonesian. *Al-Afkar: Journal for Islamic Studies*, *1*(1).

Schuon, F. (1993). *The Transcendent Unity of Religions*. Quest Books.

Setara Institute. (2022, 10 Februari). *Mengatasi Intoleransi, Merangkul Keberagaman, Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (KBB) di Indonesia Tahun 2021*. Diakses pada 17 Agustus 2025, dari https://setara-institute.org/kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-di-indonesia-2021/

Setara Institute. (2023, 31 Januari). *Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (KBB) 2022*.

https://setara-institute.org/siaran-pers-kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-kbb-2022/

Setara Institute. (2023). *Laporan Survei Toleransi Siswa Sekolah Menengah Atas (SMA)*. Pustaka Masyarakat Setara. https://setara-institute.org/wp-content/uploads/2024/10/LAPORAN-HASIL-SURVEI-2023-SIKAP-TOLERANSI-SISWA-SM_241014_110351.pdf

Setara Institute. (2024, 11 Juni). *Kondisi Kebebasan Beragama / Berkeyakinan (KBB) 2023 Dari Stagnasi Menuju Stagnasi Baru*. Diakses pada 17 Agustus 2025, dari https://setara-institute.org/rilis-data-kondisi-kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan-2023/

Setara Institute. (2025, 25 Mei). *Rilis Data Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (KBB) 2024, Regresi di Tengah Transisi*. https://setara-institute.org/wp-content/uploads/2025/05/Siaran-Pers_Kondisi-KBB-2024_SETARA-Institute-1.pdf

Shihab, M. Q. (2020). *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*. Jakarta: Lentera Hati.

Sigit, K. A., & Hasani, I. (2021). *Intoleransi Semasa Pandemi: Laporan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan 2020*. Pustaka Masyarakat Setara.

SIMFONI PPA. (t.t.). *SIMFONI-PPA*. SIMFONI-PPA. Diakses pada 17 Agustus 17 2025 dari https://kekerasan.kemenpppa.go.id/ringkasan

Sompotan, D. D. (2022, 9 Juni). *Peranan Gereja Dalam Pelestarian Lingkungan Hidup*. The Angels Singging: Gereja Masehi Advent Hari Ketujuh. https://theangelssinging.id/peranan-gereja-dalam-pelestarian-lingkungan-hidup/

Sukamto, A. (2013). Ketegangan antar Kelompok Agama pada Masa Orde Lama hingga Awal Orde Baru: Dari Konflik Ideologi Negara hingga Konflik Fisik. *Indonesian Journal of Theology*, *1*(1).

Taufiqurrohim. (2014). Reexamining Thich Nhat Hanh's Concept in Creating World Peace. *Religió: Jurnal Studi Agama-agama*, *4*(2), 219–233.

The Institute for Economics & Peace. (2024). *Global Peace Index Briefing 2024*. https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2024/06/GPI-2024-briefing-web.pdf

The Institute for Economics & Peace. (2025, Juni). *Global Peace Index 2025*. https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2025/06/Global-Peace-Index-2025-web.pdf

The John Ray Initiative. (t.t). The Biblical Basis for Creation Care (The JRI Briefing Papers, No. 8). The John Ray Initiative.

Tika Lestari & Yohanes Parihala, D. (2020). Merawat Damai Antar Umat Beragama Melalui Memori Kolektif dan Identitas Kultural Masyarakat Maluku. *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama*, *3*(1).

Tim Nasional Penulisan Sejarah Indonesia. (2008). *Sejarah Nasional Indonesia* (Pemutakhiran). Jakarta: Balai Pustaka.

Tynan, L. (2021). What is relationality? Indigenous knowledge, Practices and Responsibilities with Kin. *cultural geographies*, *28*(4), 597–610.https://doi.org/10.1177/14744740211029287

Umar, N. (1999). *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.

Umar, N. (2014). *Tuhan dengan Kualitas Feminin*. Jakarta: Kompas Gramedia.

Umar, N. (2014). *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadist*. Jakarta: Elex Media Komputindo

Umar, N. (2021). *Islam Nusantara: Jalan Panjang Moderasi Beragama di Indonesia*. Jakarta: Elex Media Komputindo.

Umar, N. (2024). "Abrahamic Religions" dan kerusakan alam. Kompas https://www.kompas.id/artikel/abrahamic-religions-dan-kerusakan-alam/

Umar, N (2008). *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan: Belajar 9 Seni Hidup Bahagia di Dunia dan Akhirat*. Jakarta: al-Ghazali Centre

UNHCR. (2025, Juni). *Global Trends: Forces Displacement in 2024*. https://www.unhcr.org/global-trends-report-2024

Wahid, dkk, A. (2021). *Modul Pelatihan Penguatan Moderasi Beragama Bagi Aparatur Sipil Negara Kementerian Agama Republik Indonesia*. Jakarta: Balitbang Kemenag.

Wera, M. (2019). Menciptakan Suasana Perjumpaan Antar-Agama: Refleksi Filosofis Etika Global Hans Küng. *Jurnal Teologi Amreta*, *3*(1), 106–124.

World Meteorological Organization. (2024). *State of the Global Climate 2023*. State of the Global Climate 2023. https://library.wmo.int/idurl/4/68835

Yao, X. (2014). An eco-ethical interpretation of Confucian "Tianren Heyi." *Frontiers of Philosophy in China*, 9(4), 529–550.

Yao, X. (2000). *An introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yusuf, M. A. (2016). Konsep manusia ideal Seyyed Hossein Nasr dan relevansinya dengan pengembangan karakter masyarakat modern Indonesia. *Didaktika Religia*, *4*(1), 135–158

KEMENTERIAN AGAMA
REPUBLIK INDONESIA

Buku Trilogi Kerukunan Umat Beragama yang kini berada di hadapan para pembaca hadir dari refleksi panjang atas realitas kehidupan modern, yang ditandai oleh krisis kemanusiaan, krisis lingkungan, dan krisis spiritualitas. Dalam pandangan saya, ketiga krisis ini saling terkait dan tidak dapat dipisahkan. Untuk itu, diperlukan paradigma keberagamaan yang lebih utuh, yang tidak hanya berfokus pada relasi vertikal dengan Tuhan, tetapi juga mencakup relasi horizontal dengan sesama manusia serta relasi ekologis dengan alam semesta.

Prof. Dr. Nasaruddin Umar.
Menteri Agama

Trilogi Kerukunan yang ditawarkan oleh Menteri Agama, Prof. Dr. Anregurutta KH. Nasaruddin Umar ini sangat relevan dengan konteks kekinian, khususnya bangsa Indonesia yang sangat memegang teguh ajaran agama. Istilah trilogi kerukunan ini pernah diperkenalkan oleh Menteri Agama pada Kabinet Pembangunan III (1978-1983 Alamsjah Ratu Perwiranegara, yang berisi kerukunan internal umat beragama, antar umat beragama dan antar agama dengan pemerintah. Untuk itu, kami menyebutkan Trilogi Kerukunan Jilid II

Prof. Dr. H. Muhammad Ali Ramdhani, S.TP., M.T.
Kepala Kepala Badan Moderasi Beragama dan Pengembangan SDM
Kementerian Agama Republik Indonesia

Diterbitkan oleh
Kementerian Agama RI

Dikeluarkan oleh
Badan Moderasi Beragama dan
Pengembangan Sumber Daya Manusia

ISBN 978-602-293-278-9